CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOL. XX MADRID - GRANADA. 1955 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XX — 1955 — FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Gerold Hilty: *El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas* 1
Erwin I. J. Rosenthal: *Ibn Jaldūn's attitude to the Falāsifa* 75
J. M. Millás Vallicrosa: *Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Ḥaŷŷāŷ y de Abū-l-Jayr* 87
ᶜAbd al-Raḥmān Badawī: *Autobibliografía de Ibn ᶜArabī* 107
Manuel Alonso Alonso, S. I: *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo* (primera parte) 129
Luis Seco de Lucena Paredes: *Un nuevo texto en árabe dialectal granadino* .. 153

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVI

Robert Ricard: *Recherches sur la «Porte de la Trahison» dans la fortification hispanique* 167
L. T. B.: *El miḥrāb almohade de Mértola (Portugal)* 188
L. T. B.: *La techumbre mudéjar de la Iglesia vieja de Godella (Valencia)* .. 196

VARIEDADES

D. M. Dunlop: *Sobre Ḥafs ibn Albar al-Qūṭī al-Qurṭubī* 211
Mujtār al-ᶜAbbādī: *Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb* 214
Emilio García Gómez: *Paseando por el «Jardín de flores curiosas» de Antonio de Torquemada* 222

LIBROS Y REVISTAS

Pareja, Félix Mª, *Islamología* (E. L.) 225
Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum (Emilio García Gómez) 227
Achena, Mohammad, y Massé, Henri, *Avicenne. Le Libre de Science, I (Logique, Metaphysique)* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 228
Al-Bitruji, *De motibus celorum* (J. Vernet) 229
Aly aben Ragel, *El libro conplido en los iudizios de las estrellas* (J. Vernet) 230
Pérez de Urbel, Fr. Justo, O. S. B, *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe* (Emilio García Gómez) ... 232
Goitein, S. D., *From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia and East Africa from the XIth and XIIth Centuries* (Emilio García Gómez) 234
Dunlop, D. M., *The History of the Jewish Khazars* (Emilio García Gómez) 235
García Gómez, Emilio, *Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»* (Elías Terés Sádaba) 337
Al-Aḥwānī, ᶜAbd al-ᶜAzīz, *Sifāra siyāsiyya min Garnāṭa ilà al-Qāhira* (Luis Seco de Lucena Paredes) 239
Barthélemy, A., *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem* (Enrique Perpiñá Rodríguez 241

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XX
1955

PRINTED IN SPAIN

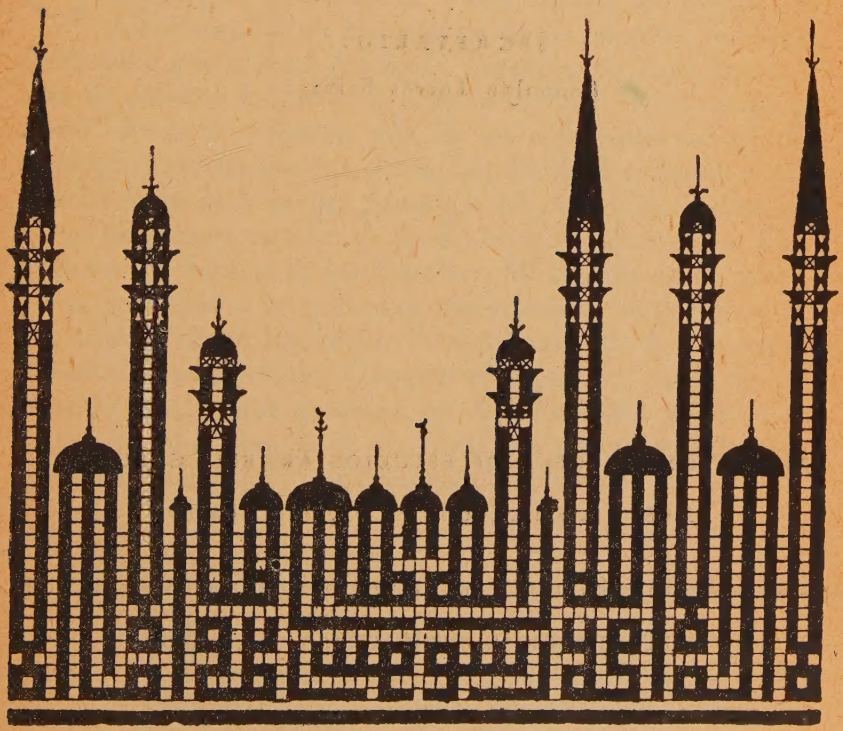
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XX



MADRID-GRANADA. 1955

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

EL LIBRO CONPLIDO EN LOS IUDIZIOS DE LAS ESTRELLAS

A Félix Monge.

CUANDO el 12 de marzo de 1954 concluí mi edición del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, publicada entre tanto por la Real Academia Española, no tenía la intención de volver a hablar de la obra de Ibn Abī-l-Riŷāl antes de poder ofrecer un volumen más de los tres proyectados [1]. Sin embargo, exactamente dos meses después llegó a Zurich el primer fascículo de la révista *Speculum* del año 1954, que contiene un importante estudio de A. R. Nykl, titulado *Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas*. Mi edición estaba entonces ya en prensa y no pude más que referirme en dos notas [2] a este artículo recién aparecido. Prometí tratar de él más detenidamente en otra ocasión. Cumplir esta promesa es el fin del presente estudio, que no quiere ser definitivo, sino más bien un comentario al trabajo de A. R. Nykl con objetivos preferentemente metodológicos [3]. Los resultados definitivos sobre el *Li-*

1 Véase *Libro conplido*, p. XVIII.

2 Son las notas 67 y 116 de la Introducción. Véase *Libro conplido*, pp. XLII y LV.

3 Creo deber contestar a A. R. Nykl aún por otra razón. En la p. 85 habla del proyecto de editar el mismo *Libro conplido*, en colaboración con los señores Víctor R. B. Oelschläger y James H. Herriott. Tengo que insistir en que cuando esta noticia llegó a mi conocimiento, mi libro estaba ya en prensa. Rechazo, por tanto, las acusaciones que formuló el señor Herriott en cartas dirigidas el 1º de

bro conplido los pienso presentar en los dos restantes volúmenes proyectados. Espero firmemente que, aun conteniendo críticas, A. R. Nykl pueda considerar mis notas a su artículo como uno de los «welcome comments» que deseaba [1].

LA TRANSCRIPCIÓN

La transcripción de las muestras del texto castellano que ofrece el autor no es del todo correcta. He aquí la lista de los errores e inexactitudes:

junio de 1954 a la Real Academia Española y al Profesor Steiger, de Zurich, reprochando a la Academia y a nosotros una falta de ética profesional por haber publicado un manuscrito inédito, en cuya edición se sabía que estaban trabajando los investigadores de Wisconsin. Es verdad que en un artículo necrológico sobre Antonio G. Solalinde, al que me refiero en la nota 116 de mi Introducción (véase *Libro conplido*, p. LV), Joaquín Ortega habló del proyecto de Solalinde de publicar, con sus discípulos americanos, todas o casi todas las obras del Rey Sabio, entre ellas el *Libro conplido*. Pero desde entonces han pasado diecisiete años y ninguna de las obras ha sido publicada. A mi parecer, esta circunstancia ha quitado a los investigadores de Wisconsin el derecho de considerar exclusivamente suyo el campo alfonsí. La ciencia no progresa por proyectos no realizados que sustraen a la investigación general, por un número ilimitado de años, obras de tanta importancia como las alfonsinas. No cambia nada en esto otro artículo sobre las investigaciones alfonsinas en Wisconsin, citado igualmente en mi Introducción (véase *Libro conplido*, pp. XVIII y LV, notas 1 y 116), en el que L. A. Kasten habla del *Libro conplido* como de un «texto editado por el Seminario de Wisconsin». En primer lugar el autor tendría que aclarar lo que entiende por *editado*, y en segundo lugar el *Libro conplido* está otra vez incluído en la lista de casi todas las obras alfonsíes, cuya publicación estaba, sí, proyectada desde mucho tiempo atrás, pero nunca realizada. Lo mismo puede decirse de una comunicación de J. Ornstein sobre *Mediaeval Spanish Studies at the University of Wisconsin* (*Bulletin of Hispanic Studies*, *27* [1950], pp. 88-93), donde tampoco se habla de un proyecto concreto de publicar la edición del *Libro conplido*. La primera alusión a tal proyecto, la contiene el artículo de A. R. Nykl, que se publicó cuando mi edición del *Libro conplido* estaba en prensa y que, por tanto, de ninguna manera se puede alegar como prueba de una falta de ética profesional mía o de la Real Academia Española. Repito aquí lo que dije en la nota 116 de mi Introducción (véase *Libro conplido*, p. LV), es decir, que tengo la firme esperanza de poder ponerme de acuerdo con los investigadores americanos en lo que atañe a trabajos futuros sobre el *Libro conplido*.

[1] Véase Nykl, p. 85.

juizios.

Como título del tratado astrológico de Ibn Abī-l-Riŷāl, A. R. Nykl da *Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas.* Sería lamentable que, en adelante, el título de la obra se citase bajo esta forma. Pues *juizios* no sale ni una sola vez en todo el manuscrito. Leemos siempre *iudizio(s)*, forma más frecuente y que por eso he escogido para el título de mi edición, o *iudicio(s)* [1].

los buenos philosophos e «priuados» (Nykl, p. 91, *26*).

La suerte de estos buenos filósofos es casi trágica. En ninguna de las transcripciones que se han publicado del prólogo del *Libro conplido* veo transcrito en forma correcta su segundo epíteto, que no puede ser otro que *prouado* [2]. A la *p-* inicial va unida la abreviatura de *ro* de modo completamente inequívoco. Resolverla en *ri* es paleográficamente imposible y da un sentido cuya extrañeza ya por sí sola hubiera debido recomendar la comprobación y corrección.

El amanuense que hacia fines del siglo XIV escribió la copia del *Libro conplido*, conservada en la Biblioteca Central de

1 En todo el manuscrito, *iudizio(s)* sale 80 veces, *iudicio(s)* 42 veces.

2 Domínguez Bordona, *Juicios*, p. 173, y Muñoz Sendino, *Escala*, p. 86, dan igualmente *priuados*. La transcripción de Rico y Sinobas, *Astronomía, III*, p. x (compárese *Libro conplido*, p. LVI), presenta *peruados*, forma aún más absurda, pero que el autor cree poder incluso explicar, diciendo que eran «los buenos filósofos pervados ó pasados de la antigüedad» (p. x). — Nykl no parece conocer esta transcripción de Rico y Sinobas. Cita, de modo incompleto y en parte equivocado, las páginas del *Libro conplido* que transcribe Rico y Sinobas en el tomo V de su edición (véase *Libro conplido*, p. LVI, nota 117), y añade: «not in the Prologue» (Nykl, p. 88, nota 6). Esto último va contra Steinschneider, que con toda razón (si bien no indica el tomo justo) afirma que Rico y Sinobas transcribe también el prólogo. Sorprende constatar que dos páginas después, al hablar del traductor del *Libro conplido*, Nykl cite según esta transcripción, antes desconocida, el nombre de «Juda fi de Mosse Alcohen su alphaqi et su mercet». No parece darse cuenta, sin embargo, de que se trata de la misma mención de Yĕhudá b. Mošé alegada pocas líneas antes como del «translator of *Al-Bārīᶜ*» (Nykl, p. 90).

Barcelona [1], da sin abreviatura la forma correcta *prouados* [2]. También la versión latina de Alvarus, que, en oposición a la de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, contiene el prólogo, presenta la forma *probatorum* [3].

He insistido en este detalle con el fin de mostrar hasta qué punto un azar feliz nos permite llegar a una comprensión perfecta del texto del *Libro conplido*. Además del original árabe, podemos recurrir a dos traducciones latinas y a un fragmento castellano. Y aun si, como en este caso, fallan el original árabe y una de las traducciones latinas, nos quedan suficientes recursos para acertar en la interpretación [4].

alfaquim (Nykl, pp. 90, *30* y 91, *27*).

El prólogo llama a Yĕhudá b. Mošé *alfaquim* de Alfonso el Sabio. Dos veces transcribe A. R. Nykl esta palabra, la primera vez como *alfaquin*, la segunda como *alphaquin*.

No quiero hablar aquí del error obvio que contiene la segunda de estas transcripciones *(ph* en vez de *f)*, sino del problema de la consonante final, mucho más sutil. El interés de los razonamientos que siguen se centra en dos puntos. El primero es el de justificar la transcripción *alfaquim*, adoptada en mi edición (*Libro conplido*, p. *3 a 23*). En segundo lugar espero probar la necesidad casi absoluta de transcribir en cursiva las letras que en el manuscrito van abreviadas. Pues detrás de una abreviatura puede estar un problema digno de estudiarse, pero que

[1] Véase *Libro conplido*, p. LX.

[2] Ms. 981, f° 1 *a 24*. Esta forma del manuscrito de Barcelona incluso puede verse impresa en B. J. Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española de Libros raros y curiosos*, *1*, Madrid 1863, col. 161. Véase *Libro conplido*, p. LX.

[3] Mss. *Escorial* J-II-17, f° 1 *v 2*, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f° 65 *v 25*.

[4] Para establecer el texto definitivo de mi edición me he valido muchas veces de las correspondencias latinas y árabe. El caso más elocuente es el de la resolución de la abreviatura .y. (véase *Libro conplido*, p. 40). En este mismo estudio, al hablar de «mercet», mostraré cómo, también para resolver problemas semánticos, la correspondencia latina de un pasaje puede ser de suma importancia. Véanse pp. 32-36.

el lector de una edición no puede ni sospechar si las letras abreviadas no se distinguen de las demás.

En el caso de la palabra que nos ocupa, el manuscrito ofrece la forma *alfaqui*, con un pequeño trazo sobre la *i*, abreviatura de la consonante final [1]. ¿Cómo resolver esta abreviatura? Desde el punto de vista paleográfico el trazo puede estar tanto por *-n* como por *-m*. A. R. Nykl se decide por la primera posibilidad, en tanto que en mi edición he adoptado la segunda.

A primera vista parece imponerse la solución escogida por A. R. Nykl, y esto por las siguientes razones:

1ª La paleografía permite resolver la abreviatura en cuestión tanto en *-m* como en *-n*, pero son mucho más frecuentes los casos en los que corresponde a *-n*, sobre todo en final de palabra.

2ª Todos o casi todos los diccionarios citan la palabra con *-n* final [2].

Si contra estos argumentos, aparentemente decisivos [3], he-

[1] Ms. *Biblioteca Nacional*, 3065, f° 1 *a* 37.

[2] *Diccionario de la Academia*, s. v. *alfaquín* y *alhaquín* [2]; *Diccionario Histórico*, s. v. *alfaquín* y *alhaquín;* J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, I*, Madrid, 1954, s. v. *alfaquín;* Eguílaz, *Glosario*, s. v. *alhaquín;* R. Dozy, W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2e éd., Leyde/Paris 1869, s. v. *alhaquin*. Añade, sin embargo, «aussi *alfaquim* (chez Villanueva XVIII, 294, trois fois)». — V. R. B. Oelschläger, *A Medieval Spanish Word-List*, A preliminary dated vocabulary of first appearances up to Berceo, Madison 1940, s. v. *alhaquim*. Es éste el único diccionario que cita la palabra con *-m*. Pero los cuatro ejemplos que ofrece no prueban nada con respecto a la consonante final de la palabra en castellano antiguo. Son formas tomadas de documentos mozárabes redactados en árabe, que sólo en la traducción de González Palencia (*Mozárabes, II*, pp. 1 y 13, *III*, pp. 75-76) se leen como «alhaquim». Además hay que excluir el último ejemplo (*haquim*, véase González Palencia, *Mozárabes, III*, p. 234, donde lleva acento en la *a*) por corresponder al árabe *ḥākim* y no *ḥakīm*. — Neuvonen, *Arabismos*, p. 151: *alhaquín*. Al citar la forma *alfaquin* (Rico y Sinobas, *Astronomía, I*, p. 206) añade, sin embargo, en nota: «Según el apunte del profesor Tuulio, H: *alfaquim*». Además, parece dispuesto a corregir la forma «alquimes» de la *Primera Crónica General* (véase p. 7) en «alhaquimes», relacionándola con *alhaquín*.

[3] Digo «aparentemente» por dos razones. De un lado sería fácil reunir muchos ejemplos donde, en manuscritos alfonsíes, el signo abreviativo sobre una vocal final corresponde indudablemente a *-m*. Piénso, entre otros, en los nombres de

mos transcrito la palabra con *-m* final, no ha sido sin otras razones que, a nuestro juicio, son aún más concluyentes. Helas aquí:

La palabra sale otra vez en el mismo *Libro conplido*, sin abreviatura ninguna: alfaquimes *(Libro conplido*, p. 157 *b* 32-33). En vista de este plural tendríamos ya que inclinarnos a resolver en *-m* la abreviatura del prólogo. Pero hay más. En otras obras alfonsíes, traducidas por Yĕhudá b. Mošé, se da a éste el mismo título de alfaquim, en las formas siguientes [1]:

Libro de las cruzes (Ms. *Biblioteca Nacional*, 9294).

alfaquim f° 2 *b* 31.
alfaquim f° 201 *b* 29.

Libro dell alcora.

alhaquim *Complutense* f° 24 *a* 18 [2].
alfaquim *Complutense* f° 38 *a* 7 [3].

Abraham, Adam, Canaam, Aram, frecuentes en la Primera Parte de la *General Estoria* y cuyas abreviaturas resuelve Solalinde, con toda razón, siempre en *-m* (véase Solalinde, *General Estoria*, *passim*). De otro lado ninguna de las formas en las que se basan los respectivos artículos de los diccionarios citados presenta en el original una *-n*, como luego mostraremos al reseñar los ejemplos de *alfaquim*. Una vez más, la transcripción de Rico y Sinobas ha llevado a la investigación filológica a conclusiones muy problemáticas, si no equivocadas.

[1] Las cito a base de fotocopias y apuntes hechos personalmente sobre los originales. Me complazco en dar las gracias a don Tomás Magallón, fotógrafo de la Biblioteca Nacional de Madrid, por haberme facilitado las fotocopias del precioso códice original de los *Libros del saber de astronomía* (Biblioteca de la Universidad de Madrid, n° 156 del catálogo de Villaamil y Castro), que sólo he podido manejar una vez y durante pocas horas. En adelante lo citaré como *Complutense*.

[2] Rico y Sinobas, *Astronomía*, *I*, 153: *alhaquin*, y ésta es la forma que citan el *Diccionario Histórico*, Eguílaz, *Glosario*, y Neuvonen, *Arabismos*.

[3] Discuto más adelante el problema de si este «Mosse nuestro alfaquim», que por mandato de Alfonso el Sabio compone un capítulo adicional al tratado dell Alcora, es o no es Yĕhudá b. Mošé. Rico y Sinobas, *Astronomía*, *I*, p. 206, da *alfaquin*, y en su transcripción se basan tanto el *Diccionario Histórico* como Neuvonen, *Arabismos*, el cual, sin embargo, añade en nota que según los apuntes del prof. Tuulio el ms. H tiene *alfaquim* (p. 151).

Estoy convencido de que a estas formas se debe añadir una de la *Primera Crónica General*. En la p. 768 *a 26-31* de la edición de R. Menéndez Pidal [1] leemos:

> Calles et plaças auie y (en Sevilla) departidas de todos mesteres, cada vno sobre si; vna calle auie y de los traperos et de los camiadores; otra de los espeçieros et de los alquimes de los melezinamientos que auien los feridos et los dolientes mester...

Indica el editor que la palabra *alquimes* lleva un sobrepuesto de tinta diferente: *alqui^ba^mes*. El corrector se equivocó, evidentemente, en el lugar donde añadió la sílaba *ha* saltada por el amanuense. Pues tenemos que leer, sin duda, *alhaquimes*, plural que corresponde al del *Libro conplido: alfaquimes* [2].

Con esto hemos reunido, en manuscritos alfonsíes originales, seis formas de la palabra *alfaquim* con *m* no abreviada. Parecen faltar, en cambio, formas plenas con *n*. En dos casos la consonante final va abreviada [3].

[1] *Primera Crónica General, Estoria de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, publicada por R. Menéndez Pidal. — Tomo I (texto), Madrid 1906 (*Nueva Biblioteca de Autores Españoles, V*).

[2] Otros dos manuscritos ofrecen formas más o menos correctas: *D* alhaquinies (que tendrá que corregirse, seguramente, en alhaquimes), *K variante* alhaquines.

[3] Al caso del prólogo del *Libro conplido*, que es el punto de partida de todos estos razonamientos, hay que añadir otro idéntico del prólogo de la traducción de la *Açafeha* de Azarquiel, hecha por «don Abrahem.. alfaquim» (*Complutense* f° 106 *c 30*). En ambos casos Rico y Sinobas suprime la consonante final por completo (véase Rico y Sinobas, *Astronomía, III*, pp. x y 135). — Desgraciadamente no puedo citar aquí la forma de *alfaquim* contenida en el prólogo del *Libro de las estrellas fixas* (*alphaquin* en Rico y Sinobas, *Astronomía, I*, p. 7). El principio y la mayor parte de este tratado falta en el códice original, y para estudiar el problema que nos ocupa no podemos fiarnos de copias tardías. El manuscrito más fidedigno de las partes perdidas del *Complutense* es el de la traducción italiana hecha en Sevilla en 1341 y seguramente sobre el mismo original, como probará mi amigo Piercarlo Knecht en un importante estudio que tiene en preparación. En la traducción italiana del prólogo al *Libro de las estrellas fixas*, leemos la forma «alhaquin» (Ms. *Vaticana* Lat. 8174, p. 1 *a 9*). Esta forma pare-

Esta comprobación bastaría ya para probar la legitimidad y casi necesidad de resolver la abreviatura de la consonante final en *m*. Pero no nos hemos contentado con esto. Hemos buscado la palabra *alfaquim* en documentos latinos, castellanos y catalanes de los siglos XII a XV. La cosecha ha sido abundante. Disponemos de una colección de unas 150 formas correspondientes a los años 1160 a 1412 [1]. No es éste el lugar de publicar y estudiar tal colección [2]. Para el problema que nos ocu-

ce mostrar que en el original no estaba la forma plena *alhaquim*, ya que en todos los demás casos que hemos citado de los *Libros del saber de astronomía*, el traductor italiano reproduce fielmente la *m*. Pero la forma «alhaquin» del códice italiano no prueba aún de manera concluyente que en el original estuviera «alhaquin» con *n*. La consonante final podía estar abreviada, como en los prólogos del *Libro conplido* y de la *Açafeha*. Y que un traductor italiano resolviera esta abreviatura en *n* no tendría nada de extraño. Con esto no quiero decir que la forma «alhaquin» fuera imposible en el *Complutense*. El cotejo de los demás códices del *Libro de las estrellas fixas* permitiría, quizá, llegar a una conclusión.

[1] Entre estas formas se halla el único ejemplo aún no reseñado de los que cita el *Diccionario Histórico:* «A Salomón, su *alfaquín* o médico sirviente», Moret, *Anales de Navarra*, t. 2, lib. 19, cap. 9. Hay que advertir que Moret no publica el documento, latino, en el que Sancho VII de Navarra dona la parte que tenía en los baños de Albazares a su médico Salomón (Olite, octubre de 1193), sino que lo resume en castellano (véase J. de Moret, *Tomo Segundo de los Annales del Reyno de Navarra*, Pamplona 1695, p. 301 *a*). Por eso la forma tiene poco valor probatorio. Desgraciadamente, también Baer (*Juden, I*, p. 939) se limita a dar un resumen de la donación, en el cual transcribe el nombre del médico como «Alfaquim Salomon». Estamos, por tanto, ante dos resúmenes, uno español, que ofrece *alfaquín*, otro alemán, que transcribe nuestra palabra con *m* final. Francamente, me fío más de Baer que de Moret, no sólo porque es más moderno y más científico, sino también porque en otro documento referente a este Salomón y publicado en su integridad por Baer, su título sale dos veces bajo la forma de *alfaquim* (véase Baer, *Juden, I*, p. 939).

[2] El interés de una colección de 150 formas de la palabra *alfaquim* va, naturalmente, mucho más allá del problema paleográfico que nos ocupa. Tengo la intención de tratar de los demás aspectos (fonéticos, dialectales, semánticos y culturales) en un estudio monográfico que pienso dedicar a este término. Quiero adelantar aquí tan sólo las dos conclusiones más evidentes: 1ª la gran mayoría de las formas proceden del área catalano-aragonesa, mientras que en Castilla el término es mucho más raro. En Cataluña, Navarra y Perpiñán, *alfaquim* llegó incluso a ser apellido (véase Baer, *Juden, I*, p. 1.099); 2ª todas las personas que ostentan el título de *alfaquim* son judíos.

pa, basta con decir que en el 85 % de todas las formas encontradas, la consonante discutida es *m* y no *n* [1].

Puede parecer extraño que sólo en último lugar nos refiramos a la etimología de *alfaquim*, que a primera vista proporcionaría la prueba más sencilla y más concluyente para resolver en *m* la abreviatura en cuestión. Como es sabido y como indica también A. R. Nykl [2], *alfaquim* se remonta al árabe الحكيم, cuya tercera radical es *m* y no *n*. Pero esto por sí sólo no probaría la necesidad de transcribir alfaqui*m*. Pues casi todos los arabismos sustituyen la *-m* final por *-n* [3], obedeciendo a una tendencia fonética del castellano que no admite *-m* final ante pausa [4]. Tal tendencia es, seguramente, muy antigua [5], pero no obstante nos tenemos que preguntar: ¿Era tan fuerte y tan general en el siglo XIII que todos los arabismos se rigiesen por

[1] Este porcentaje es quizá aun más elevado. Para los editores de los documentos estudiados existía siempre la tendencia de transcribir la consonante final como *-n*, aunque los manuscritos presentasen *-m*. Además, es perfectamente posible que alguna que otra de las formas en *-n* resulte de la resolución de una abreviatura, que con seguridad podemos resolver en *-n* sólo en documentos u obras que contienen exclusivamente formas plenas con *-n*. En los demás casos la resolución de la abreviatura tiene que quedar en suspenso. En cambio, todas las formas transcritas con *m* presentarán en los manuscritos esta consonante sin abreviatura ninguna.

[2] Véase Nykl, p. 90.

[3] Véase Steiger, *Contribución*, pp. 111-112. No hacemos más que aludir a los otros problemas que, fonéticamente, ofrece el pasó de الحكيم a *alfaquim:* La recepción castellana del ح inicial no está aún interpretada en forma definitiva, ni aun después del reciente artículo de E. Alarcos Llorach, *Alternancia de* f *y* h *en los arabismos*, en *Archivum* (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo), I (1951), pp. 29-41. Volveremos a plantear el problema al estudiar nuestra colección de formas de *alfaquim*, que tienen la gran ventaja de poderse localizar y fechar exactamente. — También la recepción de la segunda radical de الحكيم presenta problemas. Véase Steiger, *Contribución*, pp. 206-207, Neuvonen, *Arabismos*, p. 288.

[4] Véase T. Navarro Tomás, *Manual de Pronunciación española*, 3ª ed. corregida y aumentada, Madrid 1926, p. 85.

[5] Véanse Menéndez Pidal, *Manual*, p. 166; *Cid, I*, p. 191; García de Diego, *Gramática*, p. 77.

ella? [1]. Y todavía: ¿Cuál es su extensión geográfica? Por falta de una colección completa de los arabismos terminados en *-m*, ordenada según aspectos cronológicos y geográficos [2], nuestras respuestas tienen que ser, forzosamente, muy provisionales. En el siglo XIII los arabismos se regían sólo parcialmente por la tendencia indicada. Al lado de formas terminadas en *-n* hay otras terminadas en *-m* [3]. Está por estudiar a qué distinciones geográficas o culturales (palabras cultas y palabras populares) corresponda esta dualidad de recepción del sonido árabe [4]. Lo que sí podemos afirmar desde ahora es que la palabra *alfaquim* sólo en mínima parte se sometió a la tendencia fonética aludida. Esta circunstancia estará en relación estrecha con la procedencia dialectal de este arabismo, con su resonancia cultural y los ambientes en

[1] Su generalidad y fuerza se podría estudiar en relación con el problema de la apócope de la vocal final, que, necesariamente, producía formas terminadas en *-m* (que me > quem, si me > sim, etc.). Esta *-m* final se conservaba en parte, y en otra parte, desde el *Poema del Cid* hasta el *Libro de buen amor*, se transformaba en *-n*. (Véase Menéndez Pidal, *Manual*, pp. 169 y 255; *Cid*, *I*, pp. 195 y 253-256; Lapesa, *Apócope*, p. 223). Al tratar de este problema no se puede prescindir, naturalmente, de la fonética sintáctica.

[2] Es obvia la relatividad de los materiales, por otra parte muy útiles, que ofrece Neuvonen. Cita, por ejemplo, «alhaquín» entre «los arabismos que pasan al español durante el siglo XIII», en tanto que hemos encontrado unas 25 formas de la palabra en documentos anteriores a 1200.

[3] Véase Neuvonen, *Arabismos*, p. 279. El mismo *Libro conplido* da un segundo ejemplo con *-m: tazmim*, *Libro conplido*, pp. 172 *b* 19, 22-23, 238 *b* 38-39. No sé por qué Nykl (p. 85, 23) lo cita como «tazmin», ya que en ninguno de los tres casos en que aparece está abreviada la consonante final. Tallgren, *Estrellas*, ofrece quince nombres árabes terminados por vocal + ̃. En el *Complutense* y el códice de la traducción italiana (los únicos manuscritos aprovechables para nuestro problema), once de ellos se transcriben exclusivamentte con *-m*, dos exclusivamente con *-n*, y en dos casos hay vacilación.

[4] No creo que se pueda suponer que todas las formas en *-m*, o al menos gran parte de ellas, sean meras grafías sin valor fonético y que, como en numerosas palabras del español moderno, a la *-m* final correspondiese en la pronunciación una *-n*. Contra esta interpretación pueden alegarse el plural *alfaquimes*, la latinización *alfaquimus* o *alfachimus*, muy frecuente en los documentos estudiados desde 1160 hasta 1294, el catalán *alfaquimat* (véase *Diccionari català-valencià-balear*, tom I, Palma de Mallorca 1930, s. v.). Hay también otra prueba de que la *-m* final se había conservado en parte en el siglo XIII. En manuscritos posterio-

los que se empleaba [1]. Por eso la *-m* final de *alfaquim* está llena de significación, lo que, a nuestro parecer, justifica los esfuerzos y el espacio que hemos dedicado a la transcripción de una sola letra.

sos fechos (Nykl, p. 92, *20*).

Bajo este *sos* de la transcripción de A. R. Nykl se esconde la forma abreviada s9 [2]. ¿Tenemos derecho a resolver en *os* el signo abreviativo que sigue a la *s-*? El problema no carece de interés. Las formas *so* y *sos* son importantes para estudiar la evolución fonética de la lengua castellana del siglo XIII. Desde el punto de vista paleográfico consta que la abreviatura, que en general tiene el valor de *us*, puede tomar a veces el de *os* [3]. Pero no por eso la transcripción *sos* queda justificada del todo. Para resolver el problema tenemos que fijarnos en las formas no abreviadas del pronombre en cuestión que presenta el manuscrito. La relación de sus / sos masc. es la siguiente (en una segunda columna indicamos los porcentajes que resultan si añadimos las formas abreviadas):

	sus / sos	*sus / sos / s9*
Libro Primero	49 / 51	28 / 29 / 43
Libro Segundo	64 / 36	60 / 34 / 6
Libro Tercero	42 / 58	40 / 56 / 4
Libro Quarto	7 / 93	5 / 66 / 29
Libro Quinto	54 / 46	24 / 21 / 55
Total	36 / 64	24 / 43 / 33 [4].

res al siglo XIII, y según Neuvonen (*Arabismos*, p. 279) sólo en ellos, se encuentran formas con una *-e* de apoyo (por ejemplo, *alfajeme*, *alfareme*). Estas formas — que otra vez se tendrían que relacionar con el problema de la apócope de la *-e* final — prueban que la *-m* se conservaba todavía en el siglo XIII. A partir del siglo siguiente, en la medida que la alegada tendencia fonética se generalizó o que estos arabismos entraron más decididamente en el léxico castellano, se veían ante la alternativa de sustituir la *-m* por *-n* o de apoyarla con una *-e*.

1 Compárese lo que decimos en la p. 8, nota 2.

2 Ms. *Biblioteca Nacional*, 3065, f° 9 *d 30*.

3 Véase A. Millares Carlo, *Tratado de Paleografía Española*, 2ª ed., Madrid 1932, p. 131.

4 Como punto de referencia damos a continuación los porcentajes de las

De lo que precede sacamos las siguientes conclusiones:

1ª Desde el punto de vista paleográfico es más probable la resolución en *sus*.

2ª La frecuencia de las formas no abreviadas de *sus* (en dos libros su porcentaje es superior al de *sos*) nos autoriza a considerar perfectamente legítima esta resolución.

3ª El predominio de *su* en el singular (76 %) nos lleva a dar preferencia a *sus*. De este modo la relación entre las formas *sus* y *sos* en el plural no discrepa demasiado de la relación entre *su* y *so* en el singular (resueltas las formas abreviadas en *sus*, la relación es de 57 a 43 %).

4ª Dado el porcentaje de las formas femeninas, tanto en el singular como en el plural, sería absurdo resolver las formas abreviadas femeninas en *sos*, forma analógica y poco frecuente en el femenino. Pero es difícil creer que la misma abreviatura s9 corresponda para los pronombres femeninos a *sus* y para los masculinos a *sos* [1].

correspondientes formas masculinas del singular y las formas femeninas del singular y del plural:

	su / so masc.	*su / so fem.*	*sus / sos fem.*	*sus / sos / s9 fem.*
I	88 / 12	99 / 1	89 / 11	41 / 5 / 54
II	76 / 24	96 / 4	93 / 7	86 / 6 / 8
III	61 / 39	92 / 8	88 / 12	80 / 11 / 9
IV	60 / 40	96 / 4	57 / 43	19 / 14 / 67
V	94 / 6	98 / 2	94 / 6	32 / 2 / 66
Total	76 / 24	97 / 3	85 / 15	46 / 8 / 46

[1] Naturalmente, también A. R. Nykl resuelve los pronombres femeninos en *sus* (véase «sus naturas», p. 92, *17*). Conviene añadir que Antonio G. Solalinde en la Primera Parte de la General Estoria (Solalinde, *General Estoria*) transcribe las formas masculinas siempre como «*sus*».— El problema no es tan insignificante como podría parecer a primera vista. Ya he aludido a su importancia para el estudio de la evolución fonética del castellano en el siglo XIII. Tiene verdadero interés también para un problema concreto del *Libro conplido*. Las diferencias considerables de los porcentajes indicados en las cinco partes del libro son indicio de cierta desigualdad dentro de la obra. Especialmente significativo nos parece el predominio casi absoluto de *sos* en el Libro Quarto, en oposición a todos los demás libros. Este detalle es digno de mencionarse, porque creemos poder

En forma de lista hacemos seguir las demás inexactitudes de la transcripción de A. R. Nykl:

Nykl		Ms. 3065 *(Libro conplido)*		
91, *24*	don Alfonso	f° 1 *a 23*	(3 *a 13*)	do Alfonso [1]
92, *14*	a del ameioramientol	f° 9 *d 14-15*	(13 *a 38*)	*e* del ameioramie*n*to
92, *18*	tornal	f° 9 *d 23*	(13 *a 44-45*)	*e* tornal
92, *43*	umores	f° 8 *d 19*	(12 *a 30*)	vmores
92, *46*	traidor	f° 8 *d 27-28*	(12 *a 37*)	traydor

Véase además la transcripción de los nombres que discutimos en la p. 51, nota 1 [2].

EL TRADUCTOR

Bajo el título de «The Translator», A. R. Nykl trata tanto de la personalidad de Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén, como de su traducción del *Libro conplido*. Para mayor claridad distinguimos aquí entre los problemas que se refieren a la persona de Yĕhudá b. Mošé y los atingentes a su traducción del *Libro conplido*.

probar, también con otros elementos, una elaboración no idéntica en todas las partes conservadas del *Libro conplido* (véase más adelante p. 58). Además, con un estudio paleográfico del códice, puede obtenerse la conclusión de que hubo cambio de amanuense entre el Libro Tercero y el Libro Quarto.

[1] Naturalmente, yo también habría preferido transcribir «don», pero el manuscrito no deja ver ninguna huella de la abreviatura de una *n* sobre la *o*. Y el primer deber del editor es respetar el manuscrito.

[2] Si me he detenido en mostrar y demostrar estas incorrecciones de transcripción, no ha sido por el gusto de criticar, sino porque creo que algunos de los problemas aducidos tienen interés general. Además, la crítica, en este punto, no se dirige tanto contra el autor del estudio que estamos reseñando, como contra los colaboradores que han transcrito el códice. Dándome perfecta cuenta de cuán difícil es eliminar todos los errores de una transcripción, estoy convencido de que ellos encontrarán también malas lecturas y erratas en la edición publicada por la Real Academia Española. Les ruego que entonces no sean conmigo menos severos de lo que yo he sido con ellos. Confieso haber encontrado dos errores en mi edición al cotejarla con los pasajes transcritos en el estudio de A. R. Nykl. *Libro conplido*, p. 13 *a 38* debe decir: *e* del ameioramie*n*to (en vez de: *e* de ameioramie*n*to), y p. 13 *a 43*: endereça (en vez de: *e* endereça).

Es asombrosa la cantidad de inexactitudes y confusiones que sobre nuestro traductor contienen los respectivos tratados de autores antiguos y modernos. De ello se dieron cuenta, por ejemplo, M. Steinschneider y J. A. Sánchez Pérez [1]. Pero ni el uno ni el otro llegaron a resultados que se pudieran considerar definitivos. Tampoco lo consigue A. R. Nykl. Se limita casi exclusivamente a reproducir datos de segunda mano y remite, para ampliarlos, a Nicolás Antonio [2]. Pero estos datos son en gran parte incompletos e incluso incorrectos, y esto en la medida en que se alejan de la única base que poseemos para estudiar la persona y la labor de nuestro traductor, base que está constituída por las mismas obras traducidas por Yĕhudá b. Mošé y por algunos documentos originales. Cuando A. R. Nykl alude, efectivamente, a tales datos, sus referencias no son sistemáticas ni críticas [3].

En lo que sigue intentamos estudiar sistemáticamente todas las noticias originales que tenemos sobre Yĕhudá b. Mošé. Ofrecemos primero los datos en un cuadro sinóptico, para luego discutir algunos problemas particulares y sacar las conclusiones.

[1] Véanse Steinschneider, *Catalogus*, col. 1356-61; J. A. Sánchez Pérez, *Las Matemáticas en la Biblioteca del Escorial*, Madrid 1929 (citado por Nykl, p. 90).

[2] Véase Nykl, pp. 90-91.

[3] Ya dijimos (véase p. 3, nota 2) que en el mismo párrafo cita dos veces la mención de Yĕhudá b. Mošé en el prólogo del *Libro conplido* (una vez a base del manuscrito, la otra citando a Rico y Sinobas), sin darse cuenta de esta duplicidad. Al mencionar el título de «su phisico», que el *Lapidario* atribuye a Yĕhudá b. Mošé, tampoco parece darse cuenta de que está tomado de esta obra, de la cual, pocas líneas antes, transcribe el nombre de «Yhuda Mosca el menor» (Nykl, p. 90). Del mismo modo echamos de menos una indicación exacta en otra cita. La noticia de que Yĕhudá b. Mošé «era mucho entendudo en la arte de Astronomia e sabiè e entendiè bien el aravigo e el latin», procede del *Lapidario* y es, por tanto, original, no un «statement» cualquiera alegado por Steinschneider, como hace creer el pasaje correspondiente del estudio de Nykl (p. 91).

Obras traducidas y elaboradas por Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén.

Fecha de la redacción	*Título de la obra*	*Nombre y títulos de Yĕhudá b. Mošé*	*Colaboradores*
1225–2 de enero de 1231.	Recensión latina de la Azafea de Azarquiel.	Iuda filius Mosse Alchoen, professione t(abib), ex merito sciencie astronomus dictus.	Guillelmus Anglicus.
Comenzada después de 1243, terminada en 1250.	Lapidario.	Yhuda Mosca el menor, otro su judio que era su fisico.	Garci Perez, un su clerigo.
Comenzada el 12 de marzo de 1254.	Libro conplido en los iudizios de las estrellas.	Yhuda fi de Mosse Alcohen, su alfaquim e su mercet.	Los trasladadores e el emendador.
Enero - mayo de 1256.	Libro de las estrellas fixas.	Yhuda el Cohen, so alhaqui$^{n}_{m}$.	Guillen Arremon Daspa, so clerigo.
Terminada el 6 de febrero de 1259.	Libro dell alcora.	Hyuda el Cohem, so alhaquim.	Mestre Johan Daspa, so clerigo.
Terminada el 26 de febrero de 1259.	Libro de las cruzes	Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca, su alfaquim e su merçed. Jhuda, su alfaquim e su mercet, fy de Mosse Alchoen.	Maestre Johan a su seruitio. Maestre Johan Daspa, clerigo d'este mismo sennor.
1263-1272.	Tablas.	Yhuda fi de Mose Mosca.	Rabiçag Aben Çayd.
Junio-diciembre de 1276.	Libro de las estrellas fixas (redacción definiva).	Yhuda sobredicho.	Rey don Alfonso, Maestre Joan de Mesina, Maestre Joan de Cremona, Samuel.

Recensión latina de la Azafea de Azarquiel.

De tres manuscritos de una recensión latina del tratado de la Azafea de Azarquiel [1], dos la atribuyen a un Guillelmus Anglicus [2] y uno a Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén. Este último manuscrito procede de la Biblioteca Catedral de Toledo y se guarda hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (10053). En f° 1 *vb* reza así:

Et nouit Deus quod ego Iuda filius Mosse Alchoen, professione t., ex merito sciencie astronomus dictus, ex debili principio studio uehementi et ymaginatione perspicua circa hoc opus fere per 6 annos quantum licuit animam meam fatigaui, quia hoc mecum prium non fuit nisi quia Arzachel speram super meridianum ut dictum est compressit. Expletum est hoc opus anno Domini 1231, secunda die ianuarii, et rogo inspectorem huius mei tractatus et etiam aliorum meorum tractatuum, ut illos dirigat et adornet, et Deus qui cuncta nouit actus nostros dirigat et uere speculantes multiplicet [3].

[1] Véase Millás, *Azarquiel*, pp. 449-454.

[2] Son los manuscritos 7195 y 16652 del fondo latino de la Biblioteca Nacional de París, cuyos colofones transcribo a continuación. — *Ms. 7195*, f° 76 *d* 39-78 *a* 4 (falta, en la numeración, el f° 77): «Et nouit deus quod ego Guillermus anglicus ibi cogitaui per .6. annos. Hoc meum principium non fuit nisi quod arzachel speram super meridianum ut dictum est superius compressit. completum est. 1231. secunda die januarii».— *Ms. 16652*, f° 9 *v* 19-28: «Et nouit deus quod ego guillermus anglicus ciuis massillensis professione medicus ex merito scientie astronomus dictus ex debili principio studio uehementi *et* ymagine (= ymaginatione) perspicua circa hoc opus fere per sex annos quantum licuit animam meam fatigaui. quia hoc meum principium non fuit nisi quod azarchel speram super meridianum ut dictum est superius compressit. Expletum est hoc opus anno domini .1231. secunda die ianuarii. Et ego (= rogo) inspectorem huius mei tractatus *et etiam* aliorum meorum tractatuum ut illos dirigat *et* adhornet. *et* deus qui cuncta nouit actus nostros dirigat *et* uere speculantes multiplicet. Explicit astralabium vniuersale deo gratias.» — Otro manuscrito (*Bodleiana*, Digby 167, f°s 67 *v*-71 *v*) concuerda con los citados sólo en la primera parte (f°s 67 *v*-68 *r*) y carece de atribución a cualquier autor.

[3] Véase Millás, *Traducciones*, p. 182. Quizá no sea este texto del todo definitivo. Confieso no comprender bien la frase «quia hoc mecum prium non fuit...» Desde el punto de vista lógico esperaríamos el pensamiento siguiente: He trabajado en ello durante seis años y no sin fatiga, y este comienzo mío no fué sino porque Azarquiel comprimió la esfera sobre el meridiano... Si es ésta la significa-

Es algo embarazosa esta atribución de la obra a dos autores diferentes. Pero creemos que J. M. Millás Vallicrosa está en lo cierto al resolver el problema de la manera siguiente: Supone que, según el método acreditado en las traducciones toledanas, Yĕhudá b. Mošé y Guillelmus Anglicus habían formado un equipo de trabajo para traducir la obra de Azarquiel, «de modo que al primero se debiera la elaboración, verdaderamente precoz, del tratado, mientras que el segundo habría puesto en latín culto la obra de Yĕhudá... Con esta hipótesis, o bien G. Anglicus habría de haber venido a España, o bien habría guardado relaciones muy estrechas con nuestro Yĕhudá bar Mošé. Constándole al copista del manuscrito de la Catedral de Toledo la participación que tuvo Yĕhudá en la elaboración de la obra, puso a su nombre sólo la copia de la redacción culta latina, mientras que los copistas de los otros manuscritos europeos, por el contrario, omiten toda referencia a Yĕhudá, si es que ya no lo hizo primeramente y a conciencia G. Anglicus, siguiendo procedimientos no infrecuentes en su época» [1].

Esta hipótesis explica también la forma latina de la recensión del tratado de la *Azafea*, que está en perfecta armonía con la actitud lingüística de los primeros decenios del siglo XIII, pero muy poco con las facultades de traductor de Yĕhudá b. Mošé ni con sus demás traducciones [2].

Sería de gran interés el saber quién sea el «inspector» al que alude Yĕhudá b. Mošé. De ninguna manera puede ser Guillelmus Anglicus, ya que uno de los manuscritos de París le hace decir a éste las mismas palabras. En cambio, no habría que ex-

ción, habríamos de esperar «Hoc meum principium non fuit nisi quod Arzachel speram super meridianum... compressit», que está de acuerdo con los manuscritos parisinos.

1 Véase Millás, *Azarquiel*, pp. 453-454.

2 A la forma latina se referirá en parte el ruego de que «el inspector corrija y adorne el tratado». Digo «en parte», porque el verbo «dirigir» puede referirse perfectamente al contenido astronómico de la obra. Todo el colofón parece aludir mucho más a problemas astronómicos que lingüísticos. Los seis años de duro trabajo no estarán condicionados por la traducción del texto (que comprende unas 10 pp.), sino por dificultades científicas.

cluir que la alusión a un «inspector» fuese indicio de que Yĕhudá b. Mošé trabajó al servicio de otro, quizá en un colegio de traductores, donde un «inspector» velaba por los trabajos y los corregía. Entonces este «inspector» habría de relacionarse con el «emendador» del *Libro conplido* [1].

Un último problema es el de la resolución de la abreviatura *t.*, de la cual depende la profesión que atribuyamos a Yĕhudá («ex professione t.»). J. M. Millás Vallicrosa propone dos posibilidades: «ex professione tabule» [2] y «ex professione traductor» [3]. Ni la una ni la otra nos satisfacen. La profesión de Yĕhudá b. Mošé, indicada en las demás obras traducidas por él, es la de médico (fisico, alfaquim). Por eso nos atrevemos a proponer que la abreviatura se resuelva en «tabib(e)». طبيب es la palabra árabe que junto con حكيم (= alfaquim) indican tanto el *Glossarium Latino-Arabicum* como el *Vocabulista in Arabico* y aun *Pedro de Alcalá* como correspondencia de «medicus, fisicus» [4]. Es perfectamente posible que la palabra se usase entre judíos y mozárabes de Toledo. Además, el ms. 16652 de la Biblioteca Nacional de París, que atribuye la obra a Guillelmus Anglicus, lo hace con la misma fórmula que el manuscrito de Madrid, poniendo, sin embargo, «medicus» en lugar de la abreviatura enigmática, lo que justifica, indirectamente, la resolución de la *t.* en «tabib(e)».

El Lapidario.

Texto:

Et despues que el (Abolays) murio, fico como perdudo este libro muy grand tiempo, de guisa que los que'l auien no'l entendien bien nin sabien obrar d'el assi commo conuinie, fasta que quiso Dios que uiniesse a manos del noble Rey don Alfonso, fijo del muy noble Rey don Ferrando *e* de la Reyna donna Beatriz, *e*

[1] Vease más adelante, pp. 55-60.
[2] Véase Millás, *Traducciones*, p. 182.
[3] Véase Millás, *Azarquiel*, p. 452.
[4] Véanse *Glossarium*, p. 310; *Vocabulista*, pp. 134 y 392; *Pedro de Alcalá*, p. 309.

sennor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia, de Jahen e del Algarbe. Et fallo('l) en seyendo Jnfante en uida de su padre en el anno que gano el Regno de Murcia, *que* fue en la Era de... *E* ouo'l en Toledo de un iudio que'l tenie ascondido, que se non querie aprouechar d'el nin que a otro touiesse pro. Et desque este libro touo en su poder, fizo-lo leer a otro su judio que era su fisico, *e* dizie*n*-le Yhuda Mosca el menor, que era mucho entendudo en la arte de astronomia *e* sabie *e* entendie bien el arauigo *e* el latin. E desque por este iudio su fisico ouo entendido el bien *e* la grand pro *que* en el iazie, mando-gelo trasladar de arauigo en lenguaie castellano, por que los om*n*es lo entendiessen meior *e* se sopiessen d'el mas aprouechar. Et ayudo'l en este trasladamiento Garci Perez, un su clerigo, que era otrossi mucho entendudo en este saber de astronomia. Et fue acabado de trasladar el segundo anno que el noble Rey don Ferrando su padre gano la cibdat de Seuilla (Ms. *Escorial*, h-I-15, f°s 1 *b 43*-1 *c 24*; f° 1 *c 10* y *16* corrijo *indio* en *iudio*).

El *Lapidario* plantea una serie de problemas que tienen que entrar, en parte, en nuestros razonamientos por relacionarse directamente con la persona de Yĕhudá b. Mošé. Como dice el prólogo citado, la traducción fué hecha entre 1243, fecha de la reconquista del reino de Murcia, y 1250, dos años después de la reconquista de Sevilla. Pero el códice regio que poseemos no puede ser de esta época. En todo caso se escribió después de la coronación de Alfonso [1], y muy probablemente bastante más tarde, es decir, cuando entre junio de 1276 y mayo de 1279 [2]

[1] Dije en la nota 147 de mi Introducción (*Libro conplido*, pp. LXV-LXVI) que el título de «rey del Algarue» no puede considerarse como prueba de una redacción posterior a 1260. Si atribuímos el códice del *Lapidario* al último período de actividad literaria y científica de Alfonso el Sabio es por otras razones.

[2] Estas fechas se deducen del pasaje siguiente del ms. *Escorial*, h-I-16, f° 1 *a 15-25*: «Et fue començado este libro en el anno .XXV. de su regno, et la era de Çesar en mill *e* trezientos *e* catorze annos, et la del nuestro sennor Ihesu Xp*isto* en mill *e* dozientos *e* setaenta *e* seys annos. Et acaba-se en el .XXVII.º anno de su regno, et la era de Cesar en mill *e* trezientos *e* .XVII. annos, et la del nuestro sennor Ihesu Xp*isto* en mill *e* dozientos *e* setaente *e* .IX. annos.» — Una prueba de que sólo en esta época se puso en limpio la traducción del *Lapidario*, hecha entre 1243 y 1250, la encuentro, además, en la forma lingüística del Prólogo. Por la falta de apócopes extremas de la vocal final se distingue del resto de la obra y nos lleva al último tercio del siglo XIII. Si suponemos que el Prólogo

se redactó en forma definitiva la colección llamada *Libro de las formas e de las ymagenes* [1]. Esta distancia hace comprensible, por qué el amanuense no se acordó de la fecha de la reconquista de Murcia y dejó en blanco medio renglón, destinado a contener la indicación de esta fecha, pero nunca completado después [2].

El tener presente este intervalo de treinta años es importante con respecto al nombre del traductor de la obra. El manuscrito le llama «Yhuda Mosca el menor», dándole un nombre que discrepa sensiblemente del que generalmente presentan los códices, como puede verse fácilmente en nuestro cuadro sinóptico. Esta discrepancia ha llevado a muchos investigadores a considerar al traductor del *Lapidario* como distinto del de las demás obras y a hablar por un lado de un «Yĕhudá, hijo de Mošé Alcohén» y por otro de un «Yĕhudá Mosca el menor» [3].

No creo que a la luz de los datos que exponemos en este

fué redactado cuando se copió el texto del *Lapidario* para formar parte del *Libro de las formas e de las ymagenes*, todo concuerda perfectamente. No hago mía la opinión de R. Lapesa, que atribuye el Prólogo al mismo Rey Alfonso el Sabio y explica las diferencias entre Prólogo y texto traducido por el diferente criterio lingüístico que tenían Alfonso X por un lado, Yĕhudá Mosca y Garci Pérez por el otro (véase Lapesa, *Apócope*, p. 218).

[1] Desgraciadamente, de esta colección no se ha conservado más que el índice y el *Lapidario*. Aún no se ha logrado determinar con seguridad absoluta a qué partes de las mencionadas por el índice corresponda el *Lapidario*. Para el problema de una posible intervención de Yĕhudá b. Mošé en la redacción del *Libro de las formas e de las ymagenes*, véase más adelante, pp. 48-49.

[2] El período de treinta años durante los cuales la traducción del *Lapidario* existió quizá sólo en un borrador o cuaderno de trabajo disminuye la confianza que, sin esta circunstancia, tendríamos en un códice original del escritorio regio de Alfonso el Sabio.

[3] A. R. Nykl menciona esta distinción sin aceptarla (p. 90). No entra en mi propósito dar aquí la lista de todos los investigadores partidarios de ella. La encuentro por primera vez en Symon de Phares, *Recueil*, p. 201, y por última en G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, pp. 367, 371-372. Muñoz Sendino, *Escala*, p. 172, llega incluso a atribuir una triple identidad al mismo personaje: Judá ben Moisés ha-Cohen, Judá ben Moisés ben Mosca y Judá Mosca el Menor. Afirma, además, que «Judá ha-Cohen estuvo en Italia, Roma y Toscana», confundiendo, evidentemente, a nuestro traductor con su famoso pariente Yĕhudá b. Šĕlomó ha-Kohén Mosca, que, efectivamente, en 1247 estuvo en Toscana. Véase p. 22, nota 1, y Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, *I*, p. 1.

estudio se pueda defender todavía tal distinción. He aquí las razones:

Todo lo que atribuye el *Lapidario* a Yhuda Mosca el menor, cuadra de modo perfecto a Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén, es decir, el título de médico de Alfonso [1], sus notables conocimientos astronómicos [2] y lingüísticos [3] y el hecho de que vivió en Toledo [4]. Si se supone la existencia de un «Yhuda Mosca el menor», al lado de Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén, se tienen que atribuir a estos dos personajes exactamente las mismas características. Y hay más. Yhuda Mosca, que ya en 1243 tenía el honor de ser médico del Infante Alfonso y que por sus conocimientos astronómicos y lingüísticos estaba destinado a desempeñar un importante papel en la corte de Alfonso el Sabio, quien más que nadie apreciaba precisamente estas cualidades, este Yhuda Mosca desaparecería de repente después de 1250, mien-

[1] Yĕhudá b. Mošé se llama siempre médico de Alfonso. Véase más adelante, pp. 30-31.

[2] Prueba de los conocimientos astronómicos de Yĕhudá b. Mošé es ya el primer documento que de él poseemos, es decir, la recensión de la *Azafea* de Azarquiel («ex merito sciencie astronomus dictus»), todas las traducciones astronómicas y astrológicas posteriores, la colaboración en las *Tablas*, el capítulo que, probablemente, añade al *Libro dell alcora*, la ayuda que presta «en los otros saberes» (fuera de la corrección estilística del castellano) a Alfonso el Sabio en la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas*.

[3] Prueba de sus conocimientos lingüísticos es el gran número de traducciones que hizo al servicio de Alfonso el Sabio. Es verdad que según criterios lingüísticos modernos, sus conocimientos del árabe ofrecen lagunas (véase Nykl, pp. 90-91; Stegemann, *Albohazen*, pp. 34-36), pero el punto de vista moderno no es el del siglo XIII. — Al hablar de los conocimientos lingüísticos de Yĕhudá b. Mošé conviene aludir aún a otro problema. El *Lapidario* afirma que «entendie bien el arauigo e el *latin*», en tanto que nada nos lleva a pensar que, efectivamente, dominase la lengua latina. La actitud lingüística de los judíos en España parece más bien probar lo contrario. Pero por un lado *latin* puede significar en textos alfonsíes *castellano* (véase *Libro conplido*, pp. XLVIII-XLIX), sobre todo referido a un judío (compárese el sentido del judeo-español *ladino*). Por otro lado siempre es posible suponer que se trate de un error del amanuense que copió el *Lapidario* a treinta años de distancia de su traducción.

[4] Es seguro que Yĕhudá b. Mošé hizo en Toledo parte de sus trabajos *(Libro conplido, Tablas)* y muy probable en el caso de otros (recensión de la *Azafea*, *Libro dell alcora*, *Libro de las cruzes*).

tras que un doble suyo, llamado también Yhuda, hacía los trabajos y recibía los honores para los cuales él parecía predestinado. Sólo la muerte prematura de Yhuda Mosca el menor podría explicar esta desaparición enigmática.

Pero no sólo estas consideraciones, sino también la forma de su nombre nos lleva a identificar Yhuda Mosca con Yhuda fi de Mosse Alcohen. Al examinar el cuadro sinóptico advertimos que no sólo en el *Lapidario* se da a Yhuda el nombre de Mosca. Lo encontramos también en el *Libro de las cruzes* y en las *Tablas*. Estas últimas no son prueba de mucho peso, ya que se conservan en un manuscrito tardío que, como veremos, exige correcciones. Pero el manuscrito del *Libro de las cruzes* es original. Del nombre que da a Yĕhudá sacamos la conclusión de que *Mosca* era el apellido de nuestro traductor, el nombre de la familia a la que pertenecía [1]. Su padre se llamaba Mošé y era *kohén*, título que heredó el hijo. La forma completa de su nombre la encontramos al principio del *Libro de las cruzes:* Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca. Esta forma podía abreviarse de seis maneras, todas atestiguadas:

[1] El apellido *Mosca* está atestiguado también para otra personalidad conocida en Toledo hacia mediados del siglo XIII, es decir, para Yĕhudá b. Šĕlomó ha-Kohén «ex-familia מחקה». Véase M. Steinschneider, *Catalogus Codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Leyden 1858, p. 54 y la literatura citada allí en la nota 1. Además, Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen, I*, p. 1. — El origen del apellido Mosca podemos encontrarlo en un apodo o en un topónimo de las cercanías de Toledo: *Manzel Mosca*, alquería en el camino de Toledo a Alcardete (véase González Palencia, *Mozárabes*, vol. prel., p. 102; Baer, *Juden, II*, p. 60). No estoy, por tanto, de acuerdo con Graetz, *Naturforscher*, p. 448, que considera *Mosca* como corrupción de *Mosse*. No digo que la transformación de *Mosse* en *Mosca* fuera imposible (se podría dar, por ejemplo, a través de la forma árabe موشى o aun de la latina *filius Musce*: véase más adelante, pp. 29-30). Pero extrañaría encontrar la misma corrupción en cuatro manuscritos (*Lapidario, Libro de las cruzes, Tablas*, Documento de *Jerez*; para éste véase la nota siguiente) y además en dos de ellos inmediatamente al lado de *Mosse (Libro de las cruzes, Tablas)* y en los otros dos en una forma que desde un punto de vista sintáctico hace difícil interpretarla como *Mosse*. Pues ni el *Lapidario* ni el Documento de *Jerez* dicen Yhuda fijo de Mosca, sino simplemente Yhuda Mosca.

1ª	Yhuda fi de Mosse Alcohen	Recensión de la *Azafea* *Libro conplido* *Libro de las cruzes*
2ª	Yhuda fi de Mosse Mosca	*Tablas* (véase p. 42)
3ª	Yhuda fi de Mosse	Traducciones latinas del *Libro conplido*, por lo menos la de Alvarus (véase pp. 28-30)
4ª	Yhuda el Cohen	*Libro de las estrellas fixas* *Libro dell alcora*
5ª	Yhuda Mosca	*Lapidario* Documento de *Jerez* [1]
6ª	Yhuda	*Libro de las estrellas fixas.*

Pero resuelto éste queda otro problema. ¿Qué quiere decir «el menor», añadido al nombre de Yhuda Mosca? Rodríguez de Castro [2] parece referirlo a la estatura de Yhuda, afirmando que en hebreo se llamaba *el Qaton*, que quería decir *Pequeño* o *Menor*. Pero con este razonamiento se mueve en un círculo vicioso. La forma hebrea no puede haberla sacado si no de la traducción de «el menor», para cuya explicación vuelve a emplearla. Graetz [3] mostró ya que la afirmación de Rodríguez de Castro es completamente gratuita y propuso otra solución. *El menor* debería su existencia al error de un copista no versado en hebreo, pero que sabía de esta lengua lo suficiente para poder equivocarse. Pues confundió הכהן (ha-kohen) con הקטן (ha-qaṭan). Por tanto, «el menor» estaría por «el cohen». Tampoco esta explicación me satisface. Si hubo confusión entre «el menor» y «el cohen», no es probable que se produjera por un cambio de letras hebreas [4], sino que tendríamos que atribuirla al amanuen-

1 En el «Libro de la particion que fue fecha de las casas de la villa de Xerez de la Frontera» el 4 de octubre de 1266, leemos: «Entregamosla (una casa) a don Yhuda Mosca por mandado del rey» (Baer, *Juden*, *II*, p. 58). Creo que podemos identificar sin recelo con nuestro traductor este Yhuda Mosca que recibe una casa por «mandado del rey», detalle que es indicio de sus relaciones estrechas con la corte, y cuadra muy bien a Yĕhudá b. Mošé.

2 Véase Rodríguez de Castro, *Biblioteca*, *I*, p. 103 *b*.

3 Véase Graetz, *Naturforscher*, pp. 446-448.

4 Además, כהן es en hebreo tan corriente que un judío no podía confundirlo con cualquier otra palabra. También un cristiano que, como supone Graetz,

se que, hacia 1276, copió un borrador de unos treinta años atrás. Esta circunstancia no nos dispensaría, sin embargo, de intentar explicar el cómo y el por qué de tal confusión.

No intentamos hacerlo, porque creemos que «el menor» no se debe a ninguna confusión y que se explica de un modo bastante sencillo. No veo ninguna razón para no atribuir a «el menor» el significado del latín «iunior» (el joven, el hijo), empleado para distinguir el hijo del padre [1]. Demos una vez esta significación a «el menor» y veamos si los demás datos la confirman o no.

Yĕhudá Mosca procedía, como creemos poder probar [2], de una familia conocida en Toledo. Su padre era rabino y tenía el título de «kohén». Es, pues, perfectamente comprensible que nuestro traductor se llamase «Yhuda Mosca, hijo» para distinguirse del padre, o que la gente de Toledo, que conocía mejor a su padre, le llamase así («e *dizien-le* Yhuda Mosca el menor»). Cuando Yĕhudá b. Mošé tradujo el *Lapidario,* su padre vivía aún [3] y el hijo no tenía todavía la fama que le hubiera dispensado de distinguirse del padre añadiendo «el menor» a su apellido.

Este epíteto sustituye por un lado la mención del nombre del padre (Yhuda, fijo de Mosse) y por el otro la excluye, y exige, en cambio, que se cite el apellido. Todo esto cuadra perfectamente a la forma del *Lapidario:* Yhuda Mosca el menor.

supiera poco hebreo, conocía, sin duda, esta palabra mejor que la de קטן. Las dos palabras difieren, además, en dos letras no tan fácilmente confundibles.

1 En alemán, por ejemplo, *junior* se usa regularmente con tal finalidad, sobre todo si el nombre del padre es conocido en la misma ciudad o los mismos círculos en los que el hijo se quiere dar a conocer. Generalmente, no se le sigue usando cuando el hijo se ha hecho un nombre o cuando el padre muere. — El uso de «el menor» con el sentido de «iunior» puede deberse al empleo correspondiente de الاصغر (el menor, el más joven), que, junto con الاكبر, servía con frecuencia para distinguir varios miembros de familias hispano-árabes. Véase, por ejemplo, al-Šaqundī, *Elogio del Islam Español,* traducción española por Emilio García Gómez, Madrid-Granada 1934, p. 53, nota 43, y p. 65, nota 82.

2 Véase más adelante, pp. 46-47.

3 Véase p. 46, nota 3.

Hay un último detalle que confirma el sentido que damos a «el menor». No aparece en ningún texto más de los traducidos por Yĕhudá b. Mošé. Esto es lógico si consideramos que cuando Yĕhudá tradujo la segunda obra para Alfonso el Sabio (el *Libro conplido*), era ya médico del rey, no sólo del Infante, y había aumentado seguramente su fama como astrónomo y traductor, de modo que ya no necesitaba diferenciarse de su padre añadiendo a su nombre el epíteto de hijo [1]. Y así se explica que sólo en la primera obra traducida al servicio de Alfonso el Sabio, Yĕhudá b. Mošé aparezca bajo la forma de «Yhuda Mosca el menor».

Una última observación acerca del *Lapidario*. Antonio Ballesteros propone identificar al cotraductor de Yĕhudá con un Garci Pérez, clérigo de Alfonso y canónigo de la Iglesia de Santa María de Sevilla, que por carta de Alfonso X, de 9 de agosto de 1253, recibe propiedades en la aldea de Alimbayán [2]. Esta identificación no es imposible, pero poco segura. Hay que pensar en que García Pérez es nombre muy frecuente y que el mismo Alfonso X tenía por lo menos otros dos colaboradores llamados así [3].

El Libro conplido.

Texto:

Yhuda fi de Mosse Alcohe*n*, su alfaqui*m* e su me*r*cet, falla*n*do ta*n* noble libro e tan acabado e tan conplido en todas las cosas q*ue* pe*r*tenece*n* en astronomia, como es el q*ue* fizo Aly fi de Aben Ragel, por ma*n*dado del antedicho n*uest*ro se*n*nor, a qui Dios de uida, traslato-lo de lengua arauiga en castellana (*Libro conplido*, p. 3 *a* 22-29).

De la fecha de la traducción del *Libro conplido* he tratado

1 Tampoco sería imposible pensar en que el padre murió hacia 1250. Véase lo que decimos en la p. 46, nota 3.

2 Véase Ballesteros, *Sevilla*, pp. 166 y XXVI.

3 Véase Procter, *Alfonso X*, pp, 126-127.

detenidamente en mi Introducción [1], donde creo haber probado con razones concluyentes que Yĕhudá b. Mošé inició su labor, en Toledo, el 12 de marzo de 1254, a las seis y media de la mañana. Quiero añadir aquí tan sólo una aclaración acerca de la alegada confusión que durante tantos años ha hecho repetir a casi todos los investigadores que el *Libro conplido* se tradujo en 1256. Responsable de la confusión no es Abraham Zacuto, como se podría deducir de lo que digo en mi Introducción [2]. Pues si bien el pasaje del *Sefer Juchassin* que llama אבו אל חסן al autor del *Libro de las estrellas fixas* [3] podría hacer creer en una confusión con Aben Ragel *Albohazen*, un pasaje de otra obra de Zacuto excluye terminantemente tal interpretación [4]. Dice así:

> Hallamos también en la obra sobre las estrellas fijas, publicada... cuatro años después de las tablas (es decir, en 1256), que Alfonso cambió de parecer, al afirmar que la octava esfera, sin duda, va progresando continuamente... Esta obra es la misma que tradujo para el rey Rabí Jehudá, hijo de Mose el Kohén. Esta obra la escribió el sabio Abul Hosein. Asimismo tradujo el citado Rabí Jehudá... para el antedicho rey la obra «Los juicios (de la astrología)», de Ali, hijo de Rog'eil, originario del Magreb.

Este pasaje prueba que Zacuto estaba lejos de confundir Albohazen (Aben Ragel) con el autor del tratado sobre las estrellas fijas — del que gran parte del correspondiente libro al-

1 Véase *Libro conplido*, pp. LXI-LXV.

2 Véase *Libro conplido*, p. LXI.

3 Véase *Liber Juchassin* sive Lexicon Biographicum et Historicum... compilatum ab illustri Rabbi Abraham Zacuti, ed. Herschell Filipowski, Londres/Edinburgo 1857, p. 222 *a 8*.

4 Esta obra, titulada החכור הגדול (Magna Compositio) se conserva en un manuscrito de Lyon (véase M. Neubauer, *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, 3e série, tome 1er, Paris 1873, p. 565) y otro de Munich (véase M. Steinschneider, *ZDMG*, *18* [1864], pp. 178-179). La traducción alemana que del pasaje en cuestión incluye A. A. Björnbo en su artículo *Hat Menelaos aus Alexandria einen Fixsternkatalog verfasst?* (véase Björnbo, *Fixsternkatalog*, p. 199) está basada en el manuscrito de Munich. Traduzco al español el párrafo correspondiente.

fonsí, traducido en 1256, es adaptación más o menos literal —, es decir, con Abū-l-Ḥusain (var. Ḥasan) ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜUmar al-Ṣūfī [1]. El origen de la confusión lo tenemos que buscar en tratados astronómicos posteriores que, basándose en A. Zacuto, citan al-Ṣūfī bajo la forma *Albuhassin*, sin aclarar, y quizá en parte sin saber, de quién se trata exactamente [2]. De ello proceden las identificaciones falsas y gratuitas, con Abū ᶜAlī al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. al-Haytam («Alhazen»), con Avicena, con Aben Ragel. Este último, por su nombre («Albohazen») y por su fama, se prestó mejor que nadie a tal identificación [3], y a causa de ella se ha venido afirmando general pero injustificadamente que el *Libro conplido* se tradujo en 1256 [4].

También A. R. Nykl repite esta opinión, pero en forma tan cauta que no tenemos nada que objetar. Dice que la traducción del *Libro conplido* se acabó hacia 1256 [5]. No poseemos ningún indicio para afirmar que la traducción, empezada el 12 de marzo de 1254, se terminara antes de 1256 [6]. No lo prueba

[1] Véase Brockelmann, *Geschichte, I*, pp. 253-254 (223), *Supplement I*, p. 398. En el *Libro de las estrellas fixas* se cita bajo la forma de «Abolfazen». Véase Rico y Sinobas, *Astronomía, I*, p. 30.

[2] Por primera vez lo veo citado en Augustinus Ricius, *De motu octauae Sphaerae*, París 1521, fos 31 *r*, 31 *v*, 33 *r*. Cito los folios de la edición de París, porque es ésta la que manejó M. Steinschneider, siguiendo cuyo *Catalogus* transcribí el segundo de estos pasajes en mi Introducción (véase *Libro conplido*, p. LXI, nota 134). La primera edición de la obra de Ricio se hizo en 1513, en Trino (Monferrato).

[3] No es éste el lugar de resumir y estudiar todas estas confusiones. Quizá lo haga en otra ocasión. Por ahora, véanse Steinschneider, *Catalogus*, col 1359; Björnbo, *Fixsternkatalog*, p. 200; Wegener, *Astronomische Werke*, p. 143.

[4] Es extraño que M. Steinschneider nunca la haya puesto en duda. Pues él fué el primero en postular la dependencia del Libro alfonsí sobre las estrellas fijas con respecto a la obra de al-Ṣūfī (véase *ZDMG, 24* (1870), pp. 349-350; *30* (1876), p. 147; *Hebr. Uebersetzungen, II*, p. 616; *Bibliotheca Mathematica*, Neue Folge, *10* (1896), p. 113; *Die Europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Sitzungsberichte Wien, Phil. - Hist. Klasse, 149, IV, (1904), p. 39. Esta dependencia fué después sistemáticamente estudiada por O. J. Tallgren en varios de sus valiosos estudios. Véase *SO, 1* (1925), pp. 342-46; *RFE, 15* (1928), pp. 52-66.

[5] Véase Nykl, p. 85: «Libro conplido..., completed about 1256 A. D.»

[6] Además, la expresión «about 1256» no debería de excluir el año de 1255, ni incluso el de 1254.

el hecho de que Yĕhudá b. Mošé acabara en 1256 la traducción del *Libro de las estrellas fixas*, ya que las dos traducciones pudieron hacerse contemporáneamente, lo mismo que las versiones castellanas del *Libro dell alcora* y del *Libro de las cruzes* [1]. El manuscrito original del *Libro conplido* no dice nada acerca del término de la traducción. Quizá la indicación correspondiente se encontraba en un colofón — parecido al que presenta el manuscrito gemelo, es decir, el del *Libro de las cruzes* — y se perdió con las tres últimas partes de la versión castellana. Las traducciones latinas y portuguesa, aunque conservan estas tres partes, no ofrecen indicación alguna. Tendremos que determinar por vía indirecta la fecha de la conclusión de la labor de Yĕhudá b. Mošé. Elemento importante para ello serán las fechas de las traducciones latinas. Pues creo que podemos afirmar que el comienzo de la primera de ellas es *terminus ante quem* para la conclusión de la versión castellana [2]. Pero no conocemos aún la fecha de este comienzo, ni sabemos siquiera con seguridad cuál de las dos traducciones latinas sea la primera [3]. El determinarlo será objeto de estudios futuros.

Por ahora nos fijaremos en otro aspecto de las traducciones latinas, es decir, en las formas bajo las cuales aparece en ellas el nombre de Yĕhudá b. Mošé. La versión de Alvarus reproduce fielmente la forma del prólogo del modelo castellano: Juda filius Mosse Alcoen [4], y en su propio prólogo le llama Juda filius

[1] Véase más adelante, p. 38.

[2] No hago mía la opinión de Gonzalo Menéndez Pidal, que supone la simultaneidad de la traducción castellana con la latina de Alvarus. Véase G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, p. 366.

[3] Creo tener buenas razones para considerar como tal la versión de Alvarus, contrariamente a lo que dice Muñoz Sendino, *Escala*, pp. 85-87 y 91. Pero no quiero entrar aquí en detalles que no hacen al caso y de los cuales pienso tratar detenidamente en el volumen crítico. Sobre una posible fechación de la traducción latina de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio hace muy atinadas observaciones E. S. Procter, *Scientific Works*, pp. 25-26. Véase también lo que digo en la nota 146 de mi Introducción (*Libro conplido*, p. LXV).

[4] Mss. *Escorial* J-II-17, f° 1 *v* 3, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f° 65 *v* 26. Dijimos ya que sólo la traducción de Alvarus contiene el prólogo. También en otros detalles está más cerca del original castellano que conocemos. Pero a pesar de

Mosse [1]. Más problemática es la forma del nombre de Yĕhudá b. Mošé que encontramos en la traducción de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio y que es «Ihuda filius Musce» [2]. ¿Tenemos que relacionar «Musce» con Mošé o con Mosca? A primera vista parece imponerse la segunda alternativa. Pero esta interpretación tropieza con dificultades bastante serias. Si hemos acertado en nuestros razonamientos anteriores, Mosca es el apellido y no el nombre del padre. Por tanto, sorprendería la construcción «hijo de Mosca». Para explicarla tendríamos que suponer que los dos traductores italianos no conocían la forma auténtica del nombre de Yĕhudá b. Mošé. Y hay más. Aceptando la identificación de (filius) *Musce* con (fijo de) *Mosca*, debemos explicar cómo la *o* de Mosca se hace *u* en Musce. Naturalmente, se podría pensar en que los traductores, dándose cuenta de que *mosca* como apelativo correspondía al latino *musca*, hayan sustituído la forma castellana por la latina. Pero esto equivale a afirmar que Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, con plena conciencia de lo que significaba, llamaron a Yĕhudá «hijo de la mosca», lo que nos parece difícil de creer, aunque tengamos que buscar el origen del apellido Mosca quizá en un apodo [3]. Nos inclinamos a dar otra explicación a la forma «Musce». La correspondencia árabe de Mošé, empleada con frecuencia entre mozárabes y judíos de Toledo, es موشى [4]. A base de ella, Musce se explica perfectamente. La *u* corresponde al árabe, la *-e* final es lógica en un genitivo latino, y para explicar la *-sc-* tenemos

ello se podrá probar que Alvarus no hizo la traducción sobre el manuscrito castellano conservado.

1 Mss. *Escorial* J-II-17, f° 1 *r* 2, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f° 65 *r* 2-3.

2 Véase, por ejemplo, el ms. *Vaticana* Barb. Lat. 172, f° 1 *a* 8-9, el códice más antiguo que he manejado. En un códice de Milán, hasta hoy desconocido (*Ambrosiana* C. 299 inf., f° 1 *a* 4-5), encuentro la forma, digna de mencionarse, «Yhuda filius muse».

3 Véase lo que decimos en la p. 22, nota 1.

4 Véase, por ejemplo, el documento a que aludimos en la p. 46, nota 3. Otra correspondencia árabe de Mošé es موسى. Partir de la correspondencia árabe de Mošé nos parece legítimo, ya que el título de «kohén» aparece también en forma arabizada: Alcohen.

que acordarnos tan sólo de que los dos traductores, Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, eran italianos. Por consiguiente, *-sc-* ante *e* correspondía para ellos al sonido *š*, que es exactamente el exigido por la base árabe. Creemos, pues, que el «Ihuda filius Musce» no es un «Yhuda fi de Mosca», sino un «Yhuda fi de Mosse».

Tenemos que discutir aquí todavía el problema — relacionado con la mención de Yĕhudá b. Mošé en el prólogo del *Libro conplido* — de los títulos que se le atribuyen: *alfaquim e mercet* de Alfonso el Sabio.

Después de haber tratado largamente de un problema fonético de *alfaquim* nos toca aludir aquí a su aspecto semántico. En árabe ﻓﻘﻴﻪ significa: 1°, Sage; 2°, Philosophe; 3°, Savant, *surtout* dans les sciences naturelles et les sciences exactes; 4°, Médecin [1]. Confirman la cuarta de estas acepciones, tanto el *Glossarium Latino-Arabicum* del siglo X, como el *Vocabulista in Arabico* de principios del siglo XIII, y aun *Pedro de Alcalá* hacia 1505 [2]. También las obras alfonsinas ofrecen cierta ilustración de este significado. A dos colaboradores de Alfonso el Sabio, Yĕhudá b. Mošé y «don Abrahem», los manuscritos que citamos en las pp. 6-7 les dan el título de alfaquim, mientras que otros códices les atribuyen títulos que son, evidentemente, correspondencias castellanas, latinas y francesas de este término. Helos aquí:

fisico	*Lapidario* (véase p. 19).
medicus	Prólogo del *Libro conplido* en la traducción de Alvarus (Mss. *Escorial* J-II-17, f° 1 *v* 3, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f° 65 *v* 26). Cuando en el Libro Tercero sale *alfaquimes (Libro conplido*, p. 157 *b* 32-33), Alvarus lo traduce también por *medici* (Ms. Escorial J-II-17, f° 75 *v* 25). La traducción de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio no sólo no contiene el prólogo, sino que tampoco traduce la palabra cuando sale en el texto. Quizá no la comprendieran los dos traductores italianos.

[1] Véase A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, tome premier, Paris 1860, p. 472 *a*.

[2] Véanse *Glossarium*, p. 310; *Vocabulista*, pp. 88 y 392; *Pedro de Alcalá*, p. 309.

phisicus Traducción latina de la *Escala de Mahoma* (véase Muñoz Sendino, *Escala*, p. 251; Cerulli, *Scala*, p. 25).

fisicien Traducción francesa de la *Escala de Mahoma* (véase Procter, *Scientific Works*, p. 23; Muñoz Sendino, *Escala*, p. 251; Cerulli, *Scala*, p. 24).

Puede añadirse a estas correspondencias el hecho de que «Abrahem alfaquim» sale en varios documentos de la época de Sancho IV como «Abraham fisico» [1].

A la vista de estas correspondencias no cabe duda de que la significación de *alfaquim* es la de *médico*, naturalmente con un volumen semántico algo distinto del de la expresión moderna. Quizá *alfaquim* había conservado aún en el siglo XIII bastante de la tercera acepción alegada del término árabe: Sabio, sobre todo en las ciencias naturales y exactas [2].

[1] Véase Procter, *Scientific Works*, p. 23; *Alfonso X*, p. 125; Cerulli, *Scala*, pp. 20-22.

[2] Es posible que en Aragón y Cataluña *alfaquim* haya ensanchado considerablemente su volumen semántico, llegando a significar «secretario, intérprete, consejero», como afirma J. Miret y Sans, *BAH*, *68* (1916), p. 568. En otra ocasión estudiaremos esta posibilidad. Aquí queremos añadir sólo, y quizá no sea superfluo, que *alfaquim* originariamente no tiene nada que ver con *alfaquí*, «doctor o sabio de la ley, entre los musulmanes», que se remonta al árabe فقيه. No niego que pueda haber habido interferencias entre ambos términos, sobre todo porque podían resultar homófonos, si, por un lado, *alfaquim* había transformado su *-m* en *-n* y, por otro, *alfaquí* — siguiendo una peculiaridad fonética de los arabismos terminados en vocal larga acentuada, y sobre todo en *í* — había tomado una *-n* final (véanse Steiger, *Contribución*, p. 346; Neuvonen, *Arabismos*, p. 295). Si en *El Pelegrino curioso*, de Bartholomé de Villalba y Estañé, leemos *alfaquín* con el sentido de «clérigo» (véase Carmen Fontecha, *Glosario de voces comentadas en ediciones de textos clásicos*, Madrid 1941, s. v.), por razones semánticas tiene que remontarse a *alfaquí* y no a *alfaquim*. Pero estas interferencias (que, como mostraremos, son una de las causas de la decadencia de *alfaquim* a partir del siglo XIV) no nos autorizan a confundir ambos términos, como lo hace, entre otros, A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, Their social, political and cultural life during the Middle Ages, *II*, Philadelphia 1944, p. 222: «An office which seemed virtually to have been created for the Jewish courtier was that of *alfaquim*. This was a loose title, derived from the Arabic, which literally meant learned in the law but actually covered a wide range of functions: physician to the royal family, literary scribe or personal secretary to the king, official interpreter and translator, emissary to foreign courts, traveling companion and counselor of the king, the queen or the infante.»

Más problemático es el valor semántico del segundo de los títulos que el prólogo del *Libro conplido* da a Yĕhuda b. Mošé. ¿Qué quiere decir *su mercet*?

A. R. Nykl sugiere la corrección de *mercet* en *metge* (= médico) [1]. La propuesta es original y la he examinado con interés. En efecto, la forma *metge* está atestiguada en castellano antiguo [2]. Se trata de un galicismo con la acepción de *médico* [3].

1 Véase Nykl, p. 90.

2 He aquí las formas de esta palabra que he encontrado en textos antiguos:

metge	*Apolonio* 208 *d*, 316 *a*, 323 *b*.
meie	*Alexandre*, Ms. P. 42 *a*.
	Fuero Juzgo (ed. *RAE*), p. 9 *a*, nota 17.
meje	*Alexandre*, Ms. P. 433 *c*, 881 *a*, 884 *a*, 885 *a*, 2228 *a*.
mege	*Alexandre*, Ms. P. 2235 *a*, Ms. O. 424 *c*, 852 *a*, 855 *a*, 856 *a*, 2086 *a*, 2093 *a*.
	Apolonio 311 *a*.
	Fuero Juzgo (ed. *RAE*), p. 9 *a*.
	Fuero de Teruel (ed. Gorosch), 464, 3, / 585, 2, / 584, 1.
	Fuero de Navarra 60 *ra* (véase F. Indurain, *Contribución al estudio del Dialecto navarro-aragonés antiguo*, Zaragoza 1945, p. 105).
	Fueros de la Novenera (ed. Tilander), 249.
miege	*Fuero Juzgo* (ed. *RAE*), p. 9 *a*, nota 17.
menge	Berceo, *Milagros* 761 *b*; *Santo Domingo*, 389 *b*, 410 *c*, 658 *c*.
	Libro de buen amor 594 *b* (mejor que monge).

Existen, además, el substantivo *metgia (Apolonio* 198 *a*, 311 *b*, 319 *d)*, *megia (Apolonio* 309 *d)*, *mengia* (Berceo, *San Millán* 20 *d*, 339 *d*; *Santo Domingo* 389 *b*; *Duelo* 112 *d*. *Libro de buen amor* 187 *b*, 1545 *d*) y el verbo *mengear* (Berceo, *San Millán* 20 *d*). — El *Diccionario de la Academia* registra todavía como términos antiguos, *mege*, *menge* y *mengía*.

3 En evolución castellana, no culta, MEDICUS daría **miedgo*, **miezgo*, o quizá **mielgo*. Véase *pĕdicu > piedgo, piezgo (pielgo); iudica > judga, juzga (julga): Menéndez Pidal, *Manual*. p. 163; García de Diego, *Gramática*, p. 111. — Para las formas francesas de la palabra, véase F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française, V*, Paris 1888, pp. 214 *c*-215 *a*; para las provenzales, M. Raynouard, *Lexique Roman ou Dictionnaire de la langue des Troubadours, IV*, Paris 1842, p. 173. De la recepción fonética en castellano trata A. Steiger, *Contribución al estudio del Vocabulario del Corbacho*, Madrid 1923, p. 41. No creo que el castellano *me(n)ge* o *metge* sea catalanismo (véase García de Diego, *Gramática*, p. 12). Encontramos el mismo término también en portugués antiguo (*meye*, véa-

La enmienda propuesta por A. R. Nykl no debe rechazarse *a priori*. Pero no resiste a un estudio detenido. En primer lugar sorprendería la yuxtaposición tautológica de *alfaquim* y *metge*. En segundo lugar hay que advertir que el empleo enigmático de *mercet* en el prólogo del *Libro conplido* no es un caso aislado. Encontramos el mismo empleo en dos pasajes del *Libro de las cruzes:*

... *e* translado-lo Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca, su alfaquim *e* su merçed. Et porq*ue* este libro en el arauigo non era capitulado, mando-lo capitular... (véase p. 40).

Este libro... translado por mandamento del muy noble Rey don Alfonso Jhuda, su alfaquim *e* su mercet, fy de Mosse Alchoen... (véase p. 40).

Es lógico que, si aceptáramos la corrección de *mercet* en *metge* para el prólogo del *Libro conplido,* la tendríamos que extender a los dos casos idénticos del *Libro de las cruzes*. Pero no estamos dispuestos a admitir en tres pasajes de dos manuscritos originales el mismo error de amanuense, por otra parte difícilmente explicable [1]. Es necesario aceptar la expresión tal como está en el manuscrito del *Libro conplido*. Es extraña, pero creo que podemos llegar a comprenderla.

Nos preguntamos: ¿Cómo la traducen las dos traducciones latinas, hechas en el mismo siglo XIII? La versión de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio no ofrece la traducción del prólogo. La ofrece en cambio la versión de Alvarus, que traduce *mercet* por *factura* [2]. Pero ¿qué quiere decir *factura?*

se J. De Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, 2ª ed., tomo segundo, Lisboa 1865, p. 89), que no puede haberlo tomado del catalán.

1 En vista de los tres ejemplos citados, es también completamente imposible no referir a Yĕhudá b. Mošé el título enigmático de «su mercet», como lo parece hacer A. Castro, cuando cita el prólogo del *Libro conplido*, según la edición de Rico y Sinobas (*Astronomía, III*, p. x), al poner una coma detrás de *alphaquí*, que no figura en la transcripción de éste: «por que ('por lo cual'), Yhudá fi de Mossé Alcohén, su alphaquí, et su mercet fallando tan noble libro... traslatólo de lengua aráviga en castellana». Véase Castro, *España*, p. 461 (495).

2 Mss. *Escorial* J-II-17, fº 1 *v* 3, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, fº 65 *v* 26. El

Ya en latín clásico designaba tanto el acto de hacer *(factio, operatio)* como, por metonimia, el resultado de este acto *(figura, facies, statura)*. Sobre todo en autores cristianos adquiere las dos significaciones específicas, correspondientes a las dos indicadas, de *creación* por un lado y *creatura* por el otro [1]. Partiendo de esta última acepción es fácil llegar a la que todavía hoy tiene *hechura:* «Una persona respecto de otra a quien debe su empleo, dignidad y fortuna» [2].

Además, ya que tenemos que partir de la significación de *creatura,* podemos alegar también la evolución semántica, muy semejante, de *creatus* a *criado. Factura* y *creatus* eran semánticamente contiguos, como lo prueba el ejemplo siguiente:

> Pues fechura so *e* criado
> de *vuestra* generaçion.
>
> *(Cancionero de Baena,* f° 25 *a* 9-10*)*.

Por tanto, el término de *factura,* traducción de *mercet,* significa «persona que depende de otra de quien recibe favores y a quien sirve». Y si ahora intentamos dar una explicación del término castellano, nos tenemos que preguntar: *Mercet* ¿puede tener el significado citado de *factura?*

En el mismo prólogo del *Libro conplido* sale otra vez la palabra *mercet: e* les faze algo *e* mercet [3]. Aquí el sentido parece inequívoco: se refiere a las dádivas o gracias que Alfonso el Sa-

mismo título se da el traductor Alvarus a sí mismo: Aluarus dicti illustrissimi Regis factura. Mss. *Escorial* J-II-17, f° 1 *r* 4, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f° 65 *r* 4-5.

1 Véase *Thesaurus Linguae Latinae,* s. v. *factura.*

2 Véase *Diccionario de la Academia,* s. v. *hechura,* 7ª acepción. Esta significación la ilustra un ejemplo muy instructivo del siglo XIV:

> Reys, duques e condes e toda criatura
> vos temen e vos serven como vuestra fechura.
>
> *(Libro de buen amor* 586 *a-b)*.

3 Véase *Libro conplido,* p. 3 *a* 8. Es corriente en documentos alfonsíes también la fórmula «fazer bien e mercet». Véase, por ejemplo, *BAH, 109* (1936), p. 447.

bio hacía a sus colaboradores y significa *beneficio, favor*. En esta acepción, *mercet* es tan frecuente en castellano antiguo y aun moderno, que no hace falta alegar otros ejemplos. Pero con esto no hemos aclarado el problema que nos ocupa y que está, precisamente, en saber si y cómo se podría dar el paso de «merced = favor» a «merced = persona que recibe este favor».

Antes de darlo, conviene alegar dos ejemplos más que nos conducen a una esfera semántica contigua a la de «persona que depende de otra de quien recibe favores y a quien sirve». El primero, de Berceo, pone *merced* al lado de *criado:*

> Yo, Gonçalo por nombre, clamado de Verçeo,
> de Sant Mjllan criado, en la su merçed seo.
>
> (Berceo, *Santo Domingo* 757).

Nos lleva un poco más adelante otro ejemplo del *Libro conplido:* «E si el sennor de la .II.ª casa fuere en la .X.ª casa, uiuira de mercet del rey *e* ganara de su parte» [1]. Yĕhudá b. Mošé podía decir, perfectamente, que vivía «de mercet de Alfonso el Sabio», y con este ejemplo hemos llegado a un punto de donde el salto a la significación exigida por la equivalencia de *factura* ya no es demasiado grande [2]. En todo caso, esta equivalencia en la versión latina casi coetánea de Alvarus exige que

[1] Véase *Libro conplido*, p. 200 *a 16-18*. La palabra *mercet* sale ocho veces más en el *Libro conplido*, pero siempre con la significación de *gracia*.

[2] En rigor, se podría considerar ya realizado, en este ejemplo, el paso de «merced = favor» a «merced = receptor de favores», equiparando *de* a *como, en calidad de:* «vivirá como merced del rey, en calidad de merced del rey» (compárese «estar de capitán, hacer de gobernador, vivir de fraile»). Pero tal interpretación no nos parece muy segura, sobre todo porque las traducciones latinas dicen: «Viuet ex dono regis» (Ms. *Escorial* J-II-17, fº 102 *v 40*) y «uiuet ex mercede regis» (Ms. *Escorial* J-II-7, fº 76 *d 36-37*). Sin embargo, ya en el *Poema del Cid*, la preposición *de* aparece con el sentido de *en calidad de* (véase Menéndez Pidal, *Cid, I*, p. 380). Para poder pensar en que una interpretación popular de fórmulas de la lengua escrita como la que nos ocupa en esta nota («vivirá de merced del rey») haya originado el sentido de *merced* casi como calidad profesional, habría que estudiar la presencia en la lengua del siglo XIII de frases del tipo de las citadas: «estar de capitán, hacer de gobernador», etc.

desde aquí demos el salto a la significación de «merced = persona que depende de otra de quien recibe favores y a quien sirve». No sabemos aún si esta acepción personal de *merced* se puede comprobar con otros ejemplos de la lengua antigua. Probablemente fué de existencia efímera [1].

El Libro de las estrellas fixas.

Texto [2]:

Este es el libro de las figuras de las estrellas fixas que son en el ochauo cielo, que mando trasladar de caldeo e de arauigo en lenguage castellano el Rey don Alfonso, fijo del muy noble Rey don Ferrando e de la Reyna donna Beatriz, e sennor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia, de Jahen e del Algarbe. Et traslado-lo por su mandado Yhuda el Cohen,

[1] Desde otro punto de vista se podría pensar en relacionar la acepción personal de *merced* con fenómenos lingüísticos del tipo del uso personal de *amanecer* y *anochecer*. El paso de «vivo de merced de Alfonso» o «soy en la merced de Alfonso» a «soy merced de Alfonso», sería sustancialmente idéntico al de «amanece para mí, alrededor de mí» a «amanezco». Como éste, se explicaría por la presencia del árabe, que «pasa con suma facilidad de la noción de lo que algo es por dentro a la noción de lo que es por fuera, y del mismo modo se desliza de lo subjetivo a lo objetivo, o viceversa» (Castro, *España*, p. 231 [219]). Esta actitud espiritual admitiría que la palabra *merced*, de carácter bifronte, salga en el mismo prólogo con la significación de «beneficio» y «receptor de beneficio».

[2] Corrijo el texto de la edición de Rico y Sinobas (*Astronomía, I*, p. 7) con el códice de la traducción italiana, que reza así: (Vat. Lat. 8174, p. 1 *a* 1-11): «Questo e il libro delle figure delle stelle fisse le quali sono nel ottauo cielo, il q*ua*le libro fece traslatare di caldeo e de arabicho *in* uolgare castellano lo Re don Alfonso figlio del molto nobile Re don Ferrando e della reina donna Beatricie, e signore di Castella, di Tolletto, di Leone, di Galiçia, di Siuilia, di Cordoua, di Murça, di Jahen e del Garbo. E translatollo p*er* suo chomandame(n)to Giuda el Choen, so alhaquin, e Guillien Arremon Daspa, so chericho. E fue fatto nel quarto anno che regno il sopradetto Re, che correua gli anni domini MCCLVI a*nni*». — «El Coheneso» del texto de Rico y Sinobas resulta de una separación errónea en la sucesión de las siguientes palabras: «Yhuda el Cohem so alfaquim». Este error fué advertido y explicado ya por Steinschneider (*Catalogus*, col. 1361), lo que no impide a A. R. Nykl escribir «Hyuda el Cohemso alhaquim» (p. 90), cuando cita la mención de Yĕhudá b. Mošé en el prólogo del *Libro dell alcora* (véase p. 38).

so alhaquim, e Guillen Arremon Daspa, so clerigo. Et fue fecho en el quarto anno que regno este Rey sobredicho, que andaua la era de Cesar en mil e dozientos e nouaenta e quatro annos.

La doble indicación de la fecha (cuarto año del reinado de Alfonso, Era de 1296) nos lleva a los meses enero a mayo de 1256, ya que sólo en este período coinciden las dos indicaciones. En estos meses, Alfonso estaba viajando por el norte de España [1] y no podía seguir el trabajo de sus traductores.

La expresión «fue fecho» puede, sin duda, interpretarse como «fue acabado» [2]. Resulta posible pensar en que no toda la traducción del *Libro de las estrellas fixas* fué hecha en los cinco meses indicados, sino sólo su última parte.

A. Ballesteros identifica al cotraductor de Yĕhudá b. Mošé, Guillén Arremón Daspa, con un Guillén Arremón, canónigo de la Iglesia de Santa María de Sevilla, heredado por carta de Alfonso X el 14 de agosto de 1253, con 20 aranzadas de olivar y figueral en la aldea de Alimbayán [3]. Aceptando esta identificación se podría pensar en que el *Libro de las estrellas fixas* fuera traducido en Sevilla. Pero esto nos parece imposible, ya que para el *Libro conplido,* traducido poco antes, o en parte aún contemporáneamente [4], consta que la traducción se hizo en Toledo [5], y lo mismo es muy probable para las obras traducidas después, el *Libro dell alcora* y el *Libro de las cruzes* [6]. Por eso podemos admitir la hipótesis de A. Ballesteros sólo si al mismo tiempo admitimos que Guillén Arremón d'Aspa, entre 1253 y 1256, se había trasladado de Sevilla a Toledo.

1 Véase Ballesteros, *Itinerario*, pp. 147-158.

2 Véase lo que decimos al hablar de la traducción del *Libro dell alcora,* en la p. 38.

3 Véase Ballesteros, *Sevilla*, pp. 165 y xxx.

4 No sabemos cuándo se terminó la traducción del *Libro conplido* (véase pp. 27-28). Una traducción contemporánea está atestiguada para el *Libro dell alcora* y el *Libro de las cruzes.*

5 Véase *Libro conplido*, p. LXIII, nota 140.

6 Véanse las pp. 38 y 41.

El Libro dell alcora.

Texto:

Este libro es el dell alcora... Et despues mando-lo trasladar de arabigo en lenguage castellano el Rey don Alfonso, fijo del muy noble Rey don Ffernando *e* de la Reyna donna Beatriz, *e* sennor de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jahen *e* del Algarue, a Mestre Johan Daspa, so cl*e*rigo, *e* a Hyuda el Cohem, so alhaquim. Et fue fecho yueues .VI. dias de febrero en era de Mil *e* dozientos *e* nouaenta *e* siete annos, el seteno anno del regno d'este Rey sobredicho. Et en el tiempo que andaua la era en Mil *e* trezientos *e* quinze annos *e* auia .XXV. annos que el regnaua, fizo-lo componer *e* endereçar et trasladallo aqui en este libro *(Complutense,* f° 24 *a* 2-24*)*.

Creo que la expresión «fue fecho» debe equipararse al «fue acabado» en el colofón del *Libro de las cruzes* [1]. Así pues, las dos obras fueron traducidas contemporáneamente y acabadas en el mismo mes. Es importante advertir que en el día indicado como término de la traducción, 6 de febrero de 1259, que efectivamente fué jueves, Alfonso estaba en Toledo [2], lo que hace muy probable, si no seguro, que el *Libro dell alcora* fuera traducido en Toledo.

Después de que el f° 37 *d* se concluye con las palabras: «Aqui se acaba el libro de la espera», leemos en el folio siguiente (38 *a* 1-8):

Et por que fuesse esta obra de la espera mas complida, mandamos nos, Rey don Alfonso el sobredicho, annader hy este capitulo pora fazer armillas en la espera pora saber ell ataçir *e* egualar las casas segund la oppinion de Hermes. Et mandamos a don Mosse nuestro alfaquim q*ue* lo fiziesse.

Rico y Sinobas transcribe «don Xosse» [3], y a base de esta forma se ha intentado identificar este colaborador de Alfonso el

1 Véase p. 40.
2 Véase Ballesteros, *Itinerario*, p. 221.
3 Véase Rico y Sinobas, *Astronomía*, *I*, p. 206.

Sabio, sin llegar a resultados positivos [1]. La transcripción falsa de Rico y Sinobas obstaculizaba el camino hacia la identificación de «don Mosse», camino que en el siglo pasado habían ya seguido M. Steinschneider y H. Graetz. Habían leído en Rodríguez de Castro [2] la forma correcta y habían propuesto identificar este «don Mosse» con Yĕhudá b. Mošé [3]. Es verdad que «don Mosse» no es el nombre de nuestro traductor, sino el de su padre [4]. Pero no me parece demasiado atrevido suponer con M. Steinschneider una corrupción o con H. Graetz una omisión. Pues son varias las razones para atribuir a Yĕhudá b. Mošé el capítulo añadido al *Libro dell alcora:*

1ª Yĕhudá b. Mošé es traductor del tratado al cual «don Mosse» añade un capítulo.

2ª El nombre del autor de este capítulo se cita en una forma abreviada que casi supone que se trate de un personaje ya mencionado en el mismo tratado.

3ª Alfonso llama a «don Mosse» *nuestro alfaquim*. No se trata, pues, de un colaborador cualquiera, que sería natural no poder identificar a siete siglos de distancia, sino del médico del rey. Y Yĕhudá b. Mošé poseía, precisamente, este título.

4ª Para componer este capítulo hacían falta conocimien-

[1] Véase Procter, *Alfonso X*, p. 125: «Don Xosse *alfaquin*... cannot be identified». Sólo Baer, *Juden, II*, p. 51, seguido por Castro, *España*, p. 462 [497], propuso una identificación bastante satisfactoria, con un «don Yuçaf alfaqui», a quien el 21 de junio de 1253, Alfonso X dona «seys arançadas de vinnas e diez jugadas de heredat e unas casas» en Sevilla. Desgraciadamente, el trabajo que se tomó F. Baer fué inútil. El colaborador de Alfonso no se llama *Xosse*, sino *Mosse*.

[2] Véase Rodríguez de Castro, *Biblioteca, I*, p. 122 *b*.

[3] Véanse Steinschneider, *Catalogus* (escrito antes de la publicación de Rico y Sinobas), col. 1359. Al citar la forma «Don Mosse», dice: mihi vero «Don» ex Jehuda corruptum videtur. Aun después de publicada la edición de Rico y Sinobas se pregunta si «don Xosse» no era «don Mosse», y entonces habría que identificarlo con Yĕhudá b. Mošé (Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen, II*, p. 553); Graetz, *Naturforscher*, pp. 447-448: «Wenn nun der Kŏnig zum Schluss des Werkes sagt: mandamos a don Mosse nuestro Alfaquin que lo fisiesse, so muss man hier eine Lücke annehmen: a don Yehuda fijo Mosse, d. h. Jehuda b. Mose».

[4] Véase p. 22.

tos astronómicos, que evidentemente poseía Yĕhudá b. Mošé. No era el único en poseerlos, y tanto como él los tenían otros colaboradores de Alfonso el Sabio. Pero ningún otro de los nombres conocidos podría relacionarse con «don Mosse».

Creemos, pues, que el «don Mosse» que añade un capítulo al *Libro dell alcora*, es el mismo Yĕhudá b. Mošé.

Queda un último problema. ¿Cuándo compuso este capítulo? ¿En 1259, cuando el libro fué «trasladado», o en 1277, cuando fué «endereçado»? Nos inclinamos más a la segunda hipótesis. Creemos que la construcción descrita en el capítulo en cuestión se elaboró en el período de observaciones astronómicas de 1263 a 1272, y que se redactó su descripción para la elaboración definitiva del *Libro dell alcora* en los cinco primeros meses de 1277 [1]. Parece probable que Yĕhudá interviniera en ella, ya que poco antes había ayudado a Alfonso en la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas* [2].

El Libro de las cruzes.

Texto:

(Alfonso) fallo el Libro de las cruzes... *e* mando-lo transladar de arauigo enlenguage castellano, *e* translado-lo Hyuhda fy de Mosse Alchoen Mosca, su alfaquim *e* su merçed. Et por*que* este libro en el arauigo non era capitulado, mando-lo capitular *e* poner los capitulos en compeçamento del libro, segont es uso de lo fazer en todos los libros, por fallar mas ayna *e* mas ligero las razones *e* los iud(i)zios q*ue* son en el libro. Et esto fizo-lo Maestre Johan a su seruitio. (Ms. *Biblioteca Nacional*, 9294, fº 2 *b* 15-40).

Este Libro de las cruzes, q*ue* es muy precioso en los iudizios de las estrellas, translado por mandamento del muy noble Rey don Alfonso Jhuda, su alfaquim *e* su mercet, fy de Mosse Alchoen, *e* fue su companero en esta translation Maestre Johan Daspa, clerigo d'este mismo sennor. *E* fue acabado en .XXVI. dias de febrero en el .VII.° anno q*ue* este sennor regno, en era de Cesar Mil *e* dozientos *e* .LXXXXVII. *e* la de los Alaraues seyscentos *e* .LVII. en el segondo dia de rabe primero (fº 201 *b* 24-38).

[1] Sólo en este período coinciden las dos indicaciones de la Era de 1315 y del vigésimo quinto año del reinado de Alfonso.

[2] . Véase más adelante, pp. 44-46.

Para la correspondencia del 2 de rabīᶜ primero de 657 con el 26 de febrero de 1259, véase la nota 141 de mi Introducción [1].

No veo ninguna razón para no identificar al «Maestre Johan», citado en el prólogo, con el cotraductor de Yĕhudá b. Mošé Maestre Juan d'Aspa, clérigo de Alfonso, que se nombra en el colofón de la obra. Antes bien, me parece infundado suponer, como hace G. Menéndez Pidal [2], que el «Maestre Johan» del prólogo sea Juan de Mesina.

En cuanto a la probabilidad y casi seguridad de que el *Libro de las cruzes* se tradujera en Toledo, puede decirse lo mismo que para el *Libro dell alcora* [3].

Las Tablas alfonsíes.

Texto:

Dixo Yhuda fi de Mose fi de Mosca, e Rabiçag Aben Cayut: ... E nos agora en esta *nuestra* sazon, qu'es en la primera dezena del quarto çentenario del sigundo millar de la hera del Çesar... en esta sazon paresçio el Reynado fortunado e ayudado de Dios, el Reyno del muy alto y muy noble sennor Rey don Alonso, que Dios mantenga. E porque amava los saberes e los preçiava, mando-les hazer los ynstrumentos que dixo Ptholomeo en su libro del Almagesto, sigund son las armillas y otros ynstrumentos. E mando-nos Retificar en la çibdad de Toledo, qu'es vna de las çibdades prinçipales d'Espanna, guarde-la Dios... E nos obedeçimos su mandado que de ser obedesçido, e Rehezimos los ynstrumentos lo mejor que se pudo hazer. E trabajamos en Rectificar vna sazon, e siguimos en Rectificar el sol quanto vn anno conplido. E antes d'esto y despues Rectificamos-lo todavia quanto entrava en las ygualdades y en los dos tropicos e en los otros quartos del çielo, que son el medio de Tauro y d'Escurpion, de Leon y Aquario. E Rectificamos otrosi algunas conjunçiones de los planetas quando se allegaua vna a otra, e sus conjunçiones quando se llegauan con algunas de las estrellas fixas. E Rectificamos munchos eclipsis de los solares y de los lunares. E Retificamos otros Retificamientos en que eramos dudosos, e Retornamos-los munchas vezes por quitar la duda, e

1 Véase *Libro conplido*, pp. LXIII-LXIV.
2 Véase G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, pp. 369 y 371.
3 Véase p. 38 y Ballesteros, *Itinerario*, p. 222.

no dexamos de buscar njnguna cosa nj de ynquerir-la, hasta *que* nos paresçio enmendar lo *que* era Razon de enmendar. E todo exsaminado, dexamos por averiguado lo *que* es çierto o cerca de çierto, *e* fezimos estas tablas sobre Rayzes *que* son sacadas de aquellos Retificamientos. E ayuntamos en ellas de los capitulos *que* nos paresçio *ser* menester en (e)sta obra. E posimos nombre a este libro el Libro de las tablas alfonsies, porque fue fecho y copilado por su mandado. (Ms. *Biblioteca Nacional*, 3306, fos 34 *v*-35 *r*. Compárese Rico y Sinobas, *Astronomía, IV*, pp. 111-112).

Por última vez tenemos que referirnos al problema del nombre de Yĕhudá b. Mošé. El prólogo de las *Tablas alfonsíes* le llama «Yhuda fi de Mose fi de Mosca». Dijimos ya que esta forma exigía una corrección. Estoy convencido de que se debe suprimir el segundo «fi de» y leer «Yhuda fi de Mose Mosca» [1]. No puede sorprender esta pequeña incorrección, ya que el manuscrito del prólogo castellano de las *Tablas* no es original, sino de finales del siglo XIV o principios del XV [2]. A pesar de ello este prólogo es el documento más fidedigno para reconstruir la forma original de las *Tablas alfonsíes*, sobre las cuales han circulado y siguen circulando tantas confusiones. Quiero dejar asentado aquí tan sólo que las *Tablas* en la forma latina impresa no representan de ninguna manera el original alfonsí [3], y que el año de 1252, indicado con frecuencia como fecha de su elaboración, tampoco se puede aceptar. Este año es el de la época fundamental de las *Tablas*, que hablan de una nueva era, la de Alfonso el Sabio, y la hacen empezar con el inicio de su reina-

[1] Véase pp. 22-23. También el nombre del segundo autor de las *Tablas*, Rabiçag Aben Cayut, necesita corrección. «Cayut» corresponde al árabe سيّد y habrá que corregirlo en «Çayd».

[2] Véase Rico y Sinobas, *Astronomía, IV*, p. 110.

[3] No hablemos ya de los fragmentos numéricos que publica Rico y Sinobas, y que son una «torpe mixtificación» (véase J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949, pp. 393-394). Para el conjunto de los problemas que presentan las *Tablas* véanse, sobre todo, Wegener, *Astronomische Werke*, pp. 164-185; J. L. E. Dreyer, *On the Original Form of the Alfonsine Tables, Monthly Notices of the Royal Astronomical Society, 80* (London 1919-20), pp. 243-262.

do [1]. Según el prólogo citado, las *Tablas* se hicieron entre 1263 y 1272 (el primer decenio del siglo XIV de la era de César) por Yĕhudá b. Mošé e Iṣḥāq b. Sīd. No tenemos razón alguna para no creer esta indicación. Antes bien la parecen confirmar, indirectamente, tres datos que exponemos a continuación:

1° Isaac Israeli, que escribe hacia 1310 en la misma ciudad de Toledo, da noticia de la observación de tres eclipses, hecha por Iṣḥāq b. Sīd entre 1263 y 1266: eclipse del sol el 5 de agosto de 1263 y eclipses de la luna el 24 de diciembre de 1265 y el 19 de junio de 1266 [2]. Esta noticia concuerda perfectamente con lo que dice el prólogo citado de la observación de «munchos eclipsis de los solares y de los lunares».

2° El astrónomo genovés Andalò di Negro (primera mitad del siglo XIV) dice en una de sus obras que las *Tablas alfonsíes* fueron terminadas en 1272 [3].

3° Los instrumentos astronómicos, cuya construcción y empleo describen varios tratados de los *Libros del saber de astronomía*, se habían construído y utilizado, seguramente, antes de 1276/77, fecha de la redacción definitiva de los Libros astronómicos. Rabiçag, autor de ocho de las descripciones, había trabajado, sin duda, con ellos en los años precedentes [4].

Consideramos, pues, fidedigna la noticia de que Yĕhudá b. Mošé elaboró, en Toledo, junto con Iṣḥāq b. Sīd las *Tablas alfonsíes* entre 1263 y 1272, y de ello concluímos que después de 1259 continuó trabajando en su ciudad natal hasta 1272 [5].

[1] Hay que notar, además, que las ediciones latinas parten del 1° de junio de 1252 (día de la coronación), mientras que el texto castellano indica como época fundamental el 1° de enero del mismo año.

[2] Véase *Liber Jesod Olam seu Fundamentum Mundi...* auctore R. Isaac Israeli, Hispano, edición hebrea y traducción al latín por B. Goldberg y L. Rosenkranz, Berlín 1848, segunda parte (4. und 5. Abschnitt), pp. IV y XXIV.

[3] Véase P. Duhem, *Le système du monde, IV*, Paris 1916, p. 271: «La correction de ces tables fut achevée en l'année 1272 de N. S. J.-C.»

[4] Compárense los dos pasajes del prólogo de las *Tablas*, que aluden a los «ynstrumentos», Véase también lo que dijimos de Yĕhudá b. Mošé como autor del último capítulo del *Libro dell alcora*, dedicado a la descripción de las armillas que se hacen «en la espera pora saber ell ataçir».

[5] Rico y Sinobas ofrece en el penúltimo capítulo del *Libro de las estrellas*

Esto no quiere decir que no haya dejado Toledo nunca en este período. Al contrario, un documento nos hace creer que en 1266 estuvo en Jerez, quizá para efectuar también allí observaciones astronómicas [1]. Pero su estancia en Andalucía no duraría muchos años, ya que el prólogo de las *Tablas* parece suponer que cuando éstas se terminaron estaba Yĕhudá en Toledo. Sería una estancia pasajera, como la de Burgos en 1276/77 [2].

Redacción definitiva del Libro de las estrellas fixas.

Texto [3]:

Et despues lo endereço e lo mando componer este Rey sobredicho, e tollo las razones que entendio que eran sobeianas e dobladas e que non eran en castellano drecho, e puso las otras que entendio que complian. Et quanto al lenguage endereço-lo el por si. Et en los otros saberes ouo por ayudadores a Maestre Joan de Mesina e a Maestre Joan de Cremona e a Yhuda el sobredicho e a Samuel. Et esto fue fecho en el anno .XXV. del su regno, e andaua la era de Cesar en .M. e .CCC. e .XIIII. annos e la del nuestro Sennor Ihesu Xpisto en .M. e .CC. e .LXX. e .VI. annos.

No es éste el lugar de discutir el problema de la importan-

fixas (*Astronomía*, *I*, p. 144) una tabla de 14 estrellas, que fueron rectificadas en Toledo hacia 1260. Si esta tabla fuera auténtica, sería muy probable la intervención de Yĕhudá b. Mošé en su elaboración y, por tanto, su estancia en Toledo en 1260. Pero no encuentro esta lista ni en el códice original castellano *(Complutense)* ni en el italiano. Valdría la pena determinar de dónde la ha tomado Rico y Sinobas y si se le puede conceder confianza.

1 Véase p. 23, nota 1. La estancia de Yĕhudá b. Mošé en Jerez coincide con uno de los períodos más largos que Alfonso el Sabio pasó en Andalucía, sobre todo en Sevilla.

2 Véase pp. 45-46.

3 Corrijo el texto de Rico y Sinobas (*Astronomía*, *I*, pp. 7-8) con la traducción italiana, que reza así: E poi lo achoncio e comandollo conporre questo Re sopradetto e tolse uia ogni soperchio e doppio dire e quel dire che uide che non era diritto uolgare castellano e puose solamente quelle ragioni che allui parue che bastassero. E quanto lo linguaggio indiricço pur egli. Ma l'altre cose ebbe per suoi aiutatori il maestro Giouanni di Missina e il maestro Giuda sopradetto e Samuel. E questo fue fatto nel XXV° anno del suo regno. E andaua l'era di Cesare in .MCCCXIIII.° anni e quella del nostro signor Ihesu Christo nel .MCCLXXVI. anni (Ms. Vat. Lat. 8174, p. 1 *a* 12-22).

cia de la intervención personal de Alfonso el Sabio en la redacción de sus obras [1], para el cual el pasaje citado es, naturalmente, de sumo interés. Nos tenemos que fijar en otro problema. Si admitimos que Alfonso el Sabio colaboró personalmente en la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas*, hecha entre junio y diciembre de 1276 [2], esta redacción se tuvo que hacer en Burgos y quizá en parte en Vitoria. Pues desde el 28 de mayo hasta el 24 de julio el rey estuvo en Burgos, y desde el 5 de septiembre hasta el fin del período en cuestión, en Vitoria [3]. Por tanto, si Yĕhudá b. Mošé, como dice el prólogo citado, ayudó al Rey en la elaboración definitiva del *Libro de las estrellas fixas*, tuvo que estar en Burgos al menos una parte del año de 1276 [4]. Es probable que la redacción definitiva del *Libro*

[1] Véanse A. G. Solalinde, *Intervención de Alfonso X en la redacción de sus obras*, *RFE*, 2 (1915), pp. 283-288; O. J. Tallgren, *SO*, 2 (1928), pp. 245-246 y 257-258; G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, sobre todo pp. 372-76.

[2] A este período corresponden las dos indicaciones del vigésimo quinto año del reinado de Alfonso y de los años 1276 y 1314 de las eras de Cristo y de César.

[3] Siguiendo el ejemplo de E. S. Procter (véase Procter, *Scientific Works*, p. 28) me he hecho, sirviéndome de unos 150 documentos, publicados en varias obras históricas y colecciones diplomáticas, un Itinerario de Alfonso X, provisional e incompleto naturalmente, para los años de 1268 a 1284, no comprendidos en los Itinerarios publicados por A. Ballesteros (véase Ballesteros, *Itinerario* y *BAH*, *107* [1935], pp. 21-76, 381-418; *108* [1936], pp. 15-42; *109* [1936], pp. 377-460). Me consta que hasta el 1º de marzo de 1276 Alfonso estuvo en Valladolid; del 28 de mayo al 24 de julio en Burgos; del 5 de septiembre al 2 de marzo de 1277 en Vitoria, y del 5 de abril hasta el 8 de febrero de 1278 nuevamente en Burgos. Las fechas indicadas son seguras, pero no definitivas como términos de las respectivas estancias. La documentación que manejo es demasiado poco densa. — Si excluímos, como nos parece indicado, que la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas*, empezada en Burgos, se continuase en Vitoria, podemos atribuirla a los meses junio, julio y quizá agosto de 1276.

[4] Lo dicho de Yĕhudá b. Mošé vale también para los demás colaboradores que intervinieron en la redacción definitiva del libro: Juan de Mesina, Juan de Cremona (cuyo nombre salta, evidentemente, el copista de la traducción italiana: «il maestro Giouanni di Missina e il maestro [Giouanni di Cremona e] Giuda sopradetto») y Samuel, llamado en otro tratado «Samuel el Leui de Toledo, *nuestro* iudio» (*Complutense*, fº 189 *b* *14-15*; Rico y Sinobas, *Astronomía*, *IV*, p. 77).

dell alcora en los cinco primeros meses de 1277 se hiciera también en Burgos. Si intervino en ella Yĕhudá, su estancia allí se prolongó por lo menos hasta esta época [1].

Vida y actividad de Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén.

Podemos resumir. La primera noticia que tenemos de Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén nos informa de que entre 1225 y 1231 colabora en una recensión latina del tratado de la *Azafea* de Azarquiel. Aunque el colofón de la obra nos dice que Yĕhudá es versado en astronomía, le atribuye las características de un principiante, que con fatiga trabaja durante seis años en la misma obra y ruega al «inspector de su tratado» que lo «dirija y adorne». De esto podemos deducir:

1° Para poder hacer esta recensión, que habrá sido uno de sus primeros trabajos, si no el primero [2], Yĕhudá b. Mošé debió haber nacido hacia 1205.

2° La procedencia del manuscrito que le atribuye esta obra permite suponer que Yĕhudá trabajó en Toledo desde 1225 hasta 1231 y que era originario de esta ciudad. Creo que con otros datos podemos llegar incluso a determinar el ambiente del cual procedía Yĕhudá b. Mošé. En dos documentos hebreos del año 1248, sale un Rabí Mosé Hacohén [3], cuyo nombre corres-

[1] Concuerda con lo dicho el hecho de que Alfonso mandó traducir el *Libro de la Açafeha*, de Azarquiel, por segunda vez en *Burgos*, donde lo tradujeron entre junio y diciembre de 1277 «mestre Bernaldo el arabigo e.. don Abrahem su alfaquim» (*Complutense*, f° 106 *c 29-30;* Rico y Sinobas, *Astronomía, III*, p. 135).

[2] Véase el texto citado en la p. 16: «ex debili principio» y quizá «hoc meum principium» (véase p. 16, nota 3).

[3] Véase González Palencia, *Mozárabes, III*, pp. 565-566 y 568 (documentos 1132 y 1134). El nombre completo es «Rabí Mosé Hacohén, hijo de R. Josef, hijo de R. Abraham, hijo de Alcohén». Encuentro el nombre del padre de Yĕhudá por tercera vez en un documento árabe, del 17 de marzo de 1273, que da noticia de la venta de una casa colindante con una casa de «Musa Alcohen»: دار لموشى الكهان (véase González Palencia, *Mozárabes, II*, pp. 235-236 [documento 635]). Es algo embarazosa la fecha de este documento, pues si Yĕhudá había nacido hacia 1205, su padre tendría en 1273 alrededor de noventa años. No

ponde exactamente al del padre de Yĕhudá. En vista de ello me inclino a creer que el padre de nuestro traductor era rabino de Toledo y que, como además es lógico para un médico y traductor del rey, Yĕhudá b. Mošé procedía de una familia toledana conocida.

3° Si se acepta la resolución propuesta de la abreviatura *t.* en *tabib(e)*, Yĕhudá tenía ya en 1231 el título de médico. En cambio es completamente gratuita la atribución del título de rabino, que muchos investigadores le han dado. Lo mismo que su padre era «kohén», pero esto no quiere decir rabino.

4° De 1225 a 1231, Yĕhudá parece trabajar al servicio de otro, quizá en un colegio de traductores, bajo la dirección de un «inspector».

De los años 1231 a 1243 no tenemos ninguna referencia a Yĕhudá b. Mošé. Parece probable que siguiera trabajando en Toledo y adquiriera fama como médico y traductor. En 1243 le encontramos al servicio del infante Alfonso. Que éste tuviera confianza en él, está probado por el hecho de que, después de haber encontrado el *Lapidario* en casa de un judío de Toledo, se lo hace explicar por Yĕhudá y, aconsejado por él, manda traducirlo entre 1243 y 1250.

La próxima referencia nos lleva a 1254. Hacia este año, Yĕhudá b. Mošé, «hechura de Alfonso», halla el original árabe del *Libro conplido* y propone al rey traducirlo al castellano. Alfonso le encarga de esta traducción, que se comienza en Toledo el 12 de marzo de 1254.

En la primera mitad de 1256 termina la traducción del *Libro de las estrellas fixas*, y en febrero de 1259 da por acabadas, probablemente en Toledo, las traducciones del *Libro dell alcora* y del *Libro de las cruzes*.

Con esto se concluye un primer período de actividad de Yĕhudá b. Mošé, durante el cual es sobre todo traductor, tanto de obras astronómicas como astrológicas [1].

es imposible que haya llegado a esta edad bíblica. Tampoco es imposible que hubiera muerto hacia mediados del siglo, pero que una casa de su familia continuase llamándose por su nombre.

[1] En este período es *el* traductor de obras científicas en la corte de Alfonso

En un segundo período ya no se dedica a la traducción, sino a la ciencia astronómica [1]. Colabora con Iṣḥāq b. Sīd en las *Tablas alfonsíes*, escribe un capítulo original para completar su traducción del *Libro dell alcora* y es «ayudador» astronómico en la elaboración definitiva del *Libro de las estrellas fixas* en 1276.

Esta es la última noticia que tenemos. ¿Qué habrá sido de él en los años subsiguientes? ¿Intervendría en la redacción del *Libro de las formas e de las ymagenes*, terminada en 1279? Creo que a esta pregunta tenemos que contestar negativamente. La elaboración del *Libro de las formas e de las ymagenes* fué empezada en los mismos meses que constan como fecha de la redacción definitiva del *Libro de las estrellas fixas* [2]. El rey y Yĕhudá estuvieron entonces en Burgos y es probable que la redacción del *Libro de las formas* se inició también en aquella

el Sabio. La única traducción en la que no intervino, es la que Fernando de Toledo hizo en 1255/56 de la *Açafeha* de Azarquiel, traducción que no satisfizo al Rey, el cual mandó traducir la misma obra otra vez «meior *e* mas complida mientre» en 1277 *(Complutense*, fº 106 *c 28-29)*. No se conoce el traductor de otra obra perteneciente a este período, el *Liber Picatrix*, cuya versión castellana fué terminada entre el 18 de enero y el 24 de marzo de 1257: «Hoc autem opus perfectum fuit anno Domini 1256, Alexandri 1568, Caesaris 1295, Arabum (6) 55». Véase *RFE*, *13* (1926), p. 352. De estas diferentes fechas se puede deducir el período indicado, por razonamientos análogos a los que hicimos en las pp. LXIII-LXIV de nuestra Introducción. El códice regio castellano está mutilado (véase A. G. Solalinde, *Alfonso X, Astrólogo*, *RFE*, *13* [1926], pp. 350-56). Pero el estudio de los manuscritos latinos podría quizá resolver el problema, nunca planteado — que yo sepa — de si Yĕhudá b. Mošé intervino en la traducción del árabe. En cambio, se ha afirmado ya que fué él quien tradujo el *Quadripartitum* de Ptolomeo, con el comentario de ʿAlī b. Riḍwān (por ejemplo, Millás, *Traducciones*, p. 159; Muñoz Sendino, *Escala*, p. 94). No encuentro ninguna prueba para esta afirmación, lo que no significa que sea descabellada. Pero se tendría que probar.

[1] No interviene, que sepamos, en ninguna de las traducciones posteriores a 1259. No es él quien hacia 1264 traduce la *Escala de Mahoma*, ni son suyas las traducciones de la Cosmografía de Ibn al-Haytam (véase Procter, *Scientific Works*, pp. 15, 18, 22; *Alfonso X*, pp. 12, 15, 118, 125; Muñoz Sendino, *Escala*, pp. 18-19; Cerulli, *Scala*, p. 19) y de la *Açafeha* de Azarquiel (véase p. 46, nota 1). Todas ellas las hace «don Abrahem», que parece suceder a Yĕhudá b. Mošé como traductor regio.

[2] Véase p. 19, nota 2, y p. 45, nota 2.

ciudad, aunque el prólogo no habla de una intervención personal del rey que haga forzosa tal suposición, sino que se limita a decir que Alfonso lo mandó componer. Pero aun si el *Libro de las formas* se empezó en Burgos, no creemos que Yĕhudá b. Mošé haya colaborado en la traducción de los tratados que forman parte de esta obra. Estaría absorbido por la elaboración definitiva de los *Libros del saber de astronomía*. Además, desde casi veinte años atrás, ya no había hecho ninguna traducción. En tercer lugar, la forma bajo la cual se cita su nombre en el *Lapidario*, parte del *Libro de las formas e de las ymagenes*, parece, precisamente, excluir su intervención, ya que muestra características específicas de un traductor aún bastante joven, que por primera vez traduce una obra para Alfonso el Sabio [1]. Desde entonces habían pasado muchos años. Yĕhudá ya tenía, si hemos acertado en la interpretación de los datos, más de setenta años. El silencio de las fuentes después de 1276 o 1277, redacción definitiva del *Libro dell alcora*, puede significar que murió en aquella época. Quizá hubiera regresado, desde Burgos, a su ciudad natal, donde también el rey se detuvo desde diciembre de 1278 hasta abril de 1279 [2]. Quizá hubiera acompañado a su regio señor a Sevilla, donde éste pasó los últimos años de su vida [3]. No lo sabemos. Tenemos que contentarnos con lo que hemos

1 Véase pp. 24-25. Esto no contradice nuestra opinión de que el prólogo del *Lapidario* no se redactó antes de 1276 (véase p. 19, nota 2). El borrador del texto traducido que entonces se puso en limpio contendría, naturalmente, indicaciones referentes a los traductores y demás detalles mencionados en el prólogo. Entre estas indicaciones figuraría la forma de «Yhuda Mosca el menor», que como tal pasó al códice que manejamos.

2 Conviene señalar que corresponde a este período la conclusión del *Libro de las formas e de las ymagenes* y que, por tanto, es muy probable que, empezada quizá en Burgos, se terminara en Toledo.

3 Alfonso llevó probablemente a Sevilla el códice regio de los *Libros del saber de astronomía*. Allí estaba cuando en 1341 se hizo la traducción italiana. Véase Ms. Vat. Lat. 8174, p. 103 *a 26-32*: «E dopo molto tempo, che andaua la era in .MCCCLXXVIIII. anni, e gli anni domini in .MCCCXLI., essendo in Ispagna nella citta di Sibilia, Gueruccio figluolo di Cione Federighi della molto nobile citta di Firençe, fece traslatare questo libro di castellano in fiorentino».

logrado averiguar sobre la vida y actividad de uno de los más importantes colaboradores de Alfonso el Sabio, el traductor del *Libro conplido*, Yĕhudá b. Mošé ha-Kohén.

LA TRADUCCIÓN DEL LIBRO CONPLIDO

Con este título planteamos el problema de cómo se llevó a cabo la traducción del *Libro conplido*. A. R. Nykl supone que Yĕhudá b. Mošé dictaba la versión castellana a un amanuense, revisando posiblemente el texto antes de su redacción definitiva [1]. Ya antes de A. R. Nykl, G. Menéndez Pidal se había hecho eco de esta opinión, apoyándola con la referencia al famoso prólogo del tratado *De anima*, de Avicena, en la versión latina de Domingo Gundisalvi y Juan Hispalense, que atestigua una traducción oral del árabe al castellano [2]. Pero ésta es una prueba muy indirecta, y A. R. Nykl no alega nada en pro de su hipótesis. ¿Tenemos, no obstante, el derecho de creer en la oralidad de la traducción del *Libro conplido*? Y ¿cómo se podría probar?

El camino hacia una prueba científica está indicado por una nota del estudio de O. J. Tallgren sobre la transcripción alfonsina de los nombres árabes de las estrellas, nota que reúne peculiaridades y errores de transcripción de nombres árabes que parecen explicarse por mala percepción acústica [3]. Para resolver el problema que nos ocupa, nos tenemos que preguntar si en la traducción del *Libro conplido* encontramos también errores de esta índole. No estamos en condiciones de contestar a esta pregunta, por no haber hecho aún el cotejo atento de las versiones árabe y castellana. A. R. Nykl parece haberlo hecho en parte y lamentamos que no ofrezca todos sus resultados [4]. En los mate-

1 Véase Nykl, p. 91.

2 Véase G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, pp. 364-66. También *Libro conplido*, pp. XXXVII-XXXVIII.

3 Véase Tallgren, *Estrellas*, p. 708, nota 1, y pp. 667, 679 y 684.

4 Promete ofrecerlos como notas a la edición del texto castellano proyectada en Wisconsin. Véase Nykl, pp. 85 y 93.

riales publicados no encuentro ningún error explicable por mala percepción acústica [1]. Esto no quiere decir, ni muchísimo menos,

[1] He aquí la lista de los errores que señala A. R. Nykl:

el cano — en vez de la nisba al-Šaybānī (Nykl, pp. 85-86 y 91).
Este error fué explicado ya por Suter, *Mathematiker und Astronomen, Nachträge*, p. 173. No es verdad que *el cano* salga una sola vez en el texto castellano («only once»). Lo encuentro dos veces: *Libro conplido*, pp. 5 *a* 34, y 219 *a* 7. Que la «traducción latina» lo omita, es exacto sólo para la traducción de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio. Alvarus lo traduce la primera vez por *canus* (Ms. *Escorial* J-II-17, fº 1 *v* 9), la segunda por *senex* (fº 112 *v* 26). Es digno de mencionarse que el manuscrito de la Vaticana que contiene la versión de Alvarus, y que no llega hasta el segundo de los dos pasajes, ofrece en el primero *caroanus* (Ms. Palat. Lat. 1370, fº 65 *v* 33). ¿Nos daría, quizá, esta forma la clave para interpretar *el cano* de otra manera y considerarlo como traducción o transcripción incompleta de la nisba «al-Qayrawānī»?

Nunegent — en vez de Nawbajt (Nykl, p. 91).
Libro conplido, p. 104 *b* 48-49 (Nunigente), 172 *b* 24 (Nunegent). En un pasaje la alteración del nombre árabe va aun más lejos. En la p. 166 *a* 24 leemos: «Los fiios de vna yente dizen...» El texto árabe presenta بنو نوبخت. La forma intermedia es, naturalmente, *Nunegent*.

Atenohy — en vez de al-Nawbajtī (Nykl, p. 91).

Atunehy — No sé de dónde Nykl haya sacado las formas que cita. En el texto castellano encuentro la palabra una sola vez, bajo la forma *Attunohy* (*Libro conplido*, página 131 *a* 1).

Azarony — en vez de al-Bīrūnī (Nykl, p. 91).
Tampoco sale la forma «Azarony» en el texto castellano. Las formas exactas son *Azaroni* (*Libro conplido*, p. 172 *b* 40), *Azarone* (p. 172 *b* 45) y *Açarony* (p. 173 *b* 12).

Abnefarfan — en vez de Ibn al-Farrujān (Nykl, p. 91).
La forma «Abnefarfan» tampoco existe. El nombre sale tres veces en el texto castellano, dos como

que sea rechazable la hipótesis en cuestión. Quiere decir tan sólo que estamos aún lejos de un conocimiento completo de nuestra obra. Dije en mi edición [1] que, para estudiar la actividad traductora alfonsí, el *Libro conplido* era de interés primordial, porque nos ofrecía todos o casi todos los elementos para hacer un estudio definitivo. Nos ofrece, sí, estos elementos, pero sólo virtualmente, porque carecemos aún de una edición del original árabe [2], y sin ella resulta casi imposible — por razones de tiempo más que nada — hacer el cotejo que nos permitiera probar o rebatir la hipótesis de la oralidad de la traducción del *Libro conplido*.

Estrechamente ligado con el problema de la oralidad de la

Abnelfarhan (p. 21 *b* 8 y 59), una como *Abnerfarfan* (p. 127 *b* 26-27).

Nofil — en vez de Ṯa'ufil (Nykl, p. 91). *Nofil* (p. 134 *a* 48) es sólo una de las cuatro formas en que se presenta este nombre: *Noayfel* (p. 44 *a* 24), *Nayfel* (p. 45 *a* 9), *Noeyfil* (p. 46 *b* 1).

Almaaz — en vez de al-Muᶜizz (Nykl, p. 91; *Libro conplido*, p. 145 *a* 35).

No encuentro tampoco ningún error acústico en el cotejo — muy cuidadoso, aunque en algunos aspectos no definitivo — que hace V. Stegemann (*Albohazen* pp. 34-35) de un largo trozo del *Libro conplido* con el original árabe. El único verdadero error de traducción (si es que no es del manuscrito árabe manejado por Yĕhudá) es puramente gráfico: يؤمن en vez de يزمن. — Lo que está fuera de duda es el hecho de que el manuscrito castellano que manejamos es copia de otro texto *escrito*, quizá de un borrador o cuaderno de trabajo. Lo prueban concluyentemente las numerosas añadiduras marginales que intercalan pasajes saltados por el copista, lo prueban las lagunas, lo prueban algunos de los errores que corrijo en las notas a mi edición (por ejemplo, p. 89 *a*, nota 1). Pero esto no dice nada sobre si la traducción se hizo por vía oral o por vía escrita.

1 Véase *Libro conplido*, p. XLII.

2 Haber llamado la atención sobre este desiderátum es el gran mérito del estudio de A. R. Nykl. Y estamos completamente de acuerdo con él en que el segundo desiderátum sería una traducción castellana moderna del texto árabe (véase Nykl, p. 91). Con tales elementos sería relativamente fácil llegar a conclusiones seguras sobre los conocimientos que del árabe poseía Yĕhudá b. Mošé y sobre la gran labor lingüística que tenía que cumplir para expresar en castellano por primera vez muchos conceptos nunca expresados en él, labor a la cual alude A. R. Nykl muy atinadamente (pp. 91-92 y 93).

traducción está el del colaborador o de los colaboradores que ayudaron a Yĕhudá b. Mošé a realizar su labor. Pues aun admitiendo que la traducción se hiciera oralmente, no creo que Yĕhudá b. Mošé dictara a un amanuense cualquiera el texto castellano que iba traduciendo del árabe. Me parece más probable que el que escribía esta primera versión fuera el colaborador o cotraductor, que en casi todas las traducciones se menciona explícitamente y que debía ser versado en los saberes que constituían el contenido de las obras traducidas [1]. Estaría encargado, además, de la corrección estilística del texto castellano. Una prueba de esta última hipótesis la encuentro en las notables diferencias lingüísticas (estilísticas y dialectales) que existen entre las traducciones hechas por Yĕhudá b. Mošé y que no pueden cargarse a su cuenta [2].

[1] Véase, por ejemplo, lo que el *Lapidario* dice de Garci Pérez: «Era otrossi mucho entendudo en este saber de astronomia».

[2] Si, por ejemplo, la lengua del *Libro de las cruzes* presenta numerosas características aragonesas y, por otra parte, podemos suponer que el cotraductor de Yĕhudá b. Mošé en esta obra, Juan d'Aspa, era aragonés, nos parece legítimo atribuir a él los aragonesismos de la obra. — No puedo probar el origen aragonés de Juan d'Aspa de manera concluyente. Pero me parece muy probable. En cuatro documentos de Zaragoza, referentes a los años 1119, 1124 y 1142, se menciona un Garsia (Gassia, Garcia) Fort de Aspa (d'Aspa). Véase J. M. Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, II* (Zaragoza 1946), pp. 485-86 y 503 (documentos 14 y 36), *III* (1949), pp. 606-07 (documentos 226 y 227). Este Garsia Fort de Aspa, originario de Aspa en el Bearne, había venido a tierras reconquistadas por los Reyes de Aragón. Sus hijos, mencionados en los dos documentos de 1142, se quedaron en Zaragoza. Es perfectamente posible que Juan d'Aspa y Guillén Arremón d'Aspa, cotraductor de Yĕhudá en el *Libro de las estrellas fixas*, procedan de esta familia o de otra que de igual modo había venido a Aragón. Me parece menos probable que Juan d'Aspa sea originario de Aspa, municipio a 17 kilómetros de Lérida. También R. Lapesa, *Apócope*, p. 219, atribuye a Guillén Arremón d'Aspa la condición de gascón o aragonés. — Es sumamente instructivo comparar el texto del *Libro de las cruzes* con el del *Libro conplido*. A pesar de que los manuscritos parecen gemelos y el traductor Yĕhudá b. Mošé es idéntico, las diferencias lingüísticas son notables. — No creo que se puedan atribuir únicamente a los amanuenses que escribían los códices que manejamos las divergencias lingüísticas entre las obras traducidas por Yĕhudá b. Mošé. Pienso ocuparme en el volumen crítico de la medida en que pudieron influir los amanuen-

El *Libro conplido* parece ser una excepción con respecto a la ayuda de que se valió Yĕhudá b. Mošé en su labor. Es la única de sus traducciones en cuyo prólogo no se habla de ningún cotraductor. Pero esta diferencia es sólo aparente. No sólo el *Libro conplido* no carece de indicación de uno o de varios cotraductores, sino que nos informa sobre ellos de manera mucho más decisiva y exacta que ninguna de las demás traducciones. En la Introducción a mi edición del *Libro conplido*, aludí ya a la importancia excepcional de una serie de notas marginales de nuestro manuscrito [1]. Helas aquí:

1 Accidia es enoio q*ue* a om*n*e del bien aieno (p. 8 *a*, nota 1).
2 Partes dize aqui por los grados de los signos (p. 10 *b*, nota 1).
3 En logar de Ven*us* asmamos q*ue* deue dezir Sat*u*rno (p. 46 *b*, nota 1).
4 Asma*n* los trasladadores: o ssi la Luna no*n* catare al ascendente ni a su sen*n*or, otrossi no*n* ue*r*na el messagero (p. 55 *b*, nota 1).
5 Adurug*en* es q*ue* partas el signo del ascende*n*te en tres partes, *e* da la prime*r*a al sen*n*or d'esta misma casa *e* la .II.ª a la planeta q*ue*'l sigue *e* assi de los otros por orde*n* (p. 80 *b*, nota 1).
6 Segund es dicho en la te*r*cera pa*r*te del segundo capi*tu*lo de la .VI.ª casa (p. 82 *b*, nota 1).
7 Alli o dize cosa creo q*ue* deue dezir caça. E alli o dize descobrimie*n*to creo q*ue* deue dezir deuina*n*ça (p. 93 *b*, nota 1).
8 El eme*n*dador *e* los trasladadores todos se acuerda*n* q*ue* deue dezir fortuna alli o dize infortuna, *e* qui quisiere esto prouar cate en el .XXV.º capi*tu*lo adelante en esta misma casa (p. 138 *b*, nota 1).
9 Los trasladadores *e* el eme*n*dador tiene*n* q*ue* meior dize al angulo de la .X.ª q*ue* de la .VII.ª (p. 170 *b*, nota 2).
10 Glosa: La conuene*n*cia de las planetas es que ayan dos planetas sen*n*orio en un logar, o q*ue* alguna planeta sea significador de alguna cosa *e* otra planeta le catare de bue*n* catamie*n*to, o que sea alguna planeta ense*n*norada en alguna significacion *e* otra planeta que aya sen*n*orio sobre esta, assi como si fues sennor de su casa o de exaltacio*n* o de tri*p*licidat o lo q*ue*'l semeia. *E* esto es lo q*ue* quiere dezir co*n*uenencia, *e* co*n*uiene-te de lo entender en esta manera en las otras planetas.
E lo q*ue* dize que sea so estado en bue*n* estado co*n*uiene-te de en-

ses. Pues creo poder probar que el manuscrito conservado del *Libro conplido* está copiado por varias personas, cuyas respectivas partes espero determinar por un estudio minucioso de las diferencias que a lo largo de la obra se observan. Véase también p. 12, nota 1.

[1] Véase *Libro conplido*, p. XL. Es extraño que A. R. Nykl no las cite.

tender *que* quiere dezir *que* aya entr'ellos conuenencia buena, assi como que ayan sennorio amos en un logar o *que* alguno d'ellos de su fuerça al otro dado natural, o *que*'s caten de trino o de sextil *e* que cada uno d'ellos sea en buen logar de los logares del cielo (p. 183 *b*, nota 1).

11 E otros dizen en Cancer (p. 193 *b*, nota 1).

Estas notas vienen a modificar lo que induce a creer el prólogo al nombrar a un solo traductor. Por ellas consta una pluralidad, y con ello nuestra obra entra en el grupo general de las traducciones hechas por Yĕhudá b. Mošé.

Pero estas notas nos llevan más allá. Prueban la existencia de todo un equipo de trabajo: los trasladadores (dos por lo menos) e el emendador. Ya no vemos a Yĕhudá b. Mošé sólo, curvado sobre el manuscrito árabe, sea escribiendo, sea dictando, sino en medio de colaboradores que le ayudan y con los cuales discute los problemas: el emendador e los trasladadores *todos se acuerdan* [1].

En estas notas sale, además, un personaje no registrado en otros textos alfonsíes: el *emendador*. ¿Quién es este emendador? ¿Cuál es su función?

Vemos tres posibilidades de interpretación:

1ª El emendador está encargado de la corrección de la forma lingűístico-estilística del texto traducido al castellano. Entonces hay que excluir que sea Yĕhudá b. Mošé.

2ª El emendador hace la corrección técnico-astronómica de la traducción. Entonces podría identificarse perfectamente con Yĕhudá b. Mošé, que tendría a su servicio unos «trasladadores» (judíos y cristianos). En este caso su función sería la de dirigir, comprobar y enmendar los trabajos de estos traductores, siendo él en cierto sentido más el director de las traducciones que el ejecutor.

3ª El emendador hace ambas revisiones, la lingűística y

[1] Sin esta colaboración sería, además, casi inconcebible la labor que lleva a cabo Yĕhudá b. Mošé en los cinco años entre el 12 de marzo de 1254 y el 26 de febrero de 1259. En este período traduce cuatro grandes obras, con un total de unas 1.200 pp. a dos columnas. Los que hemos hecho una edición sabemos lo que esto significa.

la astronómica. Entonces tiene que ser un cristiano muy versado en astronomía, como por ejemplo el cotraductor del *Lapidario*, Garci Pérez, del cual se mencionan, precisamente, los conocimientos astronómicos [1].

¿Tenemos elementos que nos permitan decidirnos a favor de una de estas posibilidades?

Nos fijaremos primero en el carácter de las notas marginales, que pueden dejar traslucir algo de la labor del emendador. Una sola es de carácter lingüístico, la definición de *accidia* (nº 1). Las otras dos definiciones (nºs 5 y 10) pueden sí haberse originado en una revisión lingüística, pero no redactado por un emendador encargado exclusivamente de tal revisión [2]. Otra nota (nº 6) es de carácter general y prueba sólo el conocimiento completo de la obra. Todas las demás son técnico-astronómicas y no se refieren a la expresión, sino al contenido [3].

De esto podemos concluir que la gran mayoría de las notas marginales — que podrían ser fruto del trabajo del emendador — son técnico-astronómicas. Además, en las dos únicas notas en las que se menciona explícitamente, el emendador propo-

[1] Véase p. 19. La interpretación de que el emendador sea el mismo Rey Alfonso el Sabio no nos parece atendible. Es inconcebible que se citara en esta forma y, además, en una nota, después de los trasladadores: los trasladadores e el emendador.

[2] Hay que fijarse en la forma estilística y sintáctica de estas dos notas. Sobre todo la segunda, la glosa, muestra características claramente arabizantes: o que alguno d'ellos *de* su fuerça al otro *dado natural*... en buen *logar de los logares* del cielo... Así podía escribir Yĕhudá b. Mošé, aun cuando no traducía del árabe, pero no un emendador encargado, precisamente, de la corrección estilística castellana.

[3] La más interesante de ellas me parece ser la nº 7, porque roza problemas lingüísticos. Para poder juzgarla he consultado el texto árabe, que dice شيء y كشف, que corresponden, evidentemente, a «cosa» y «descobrimiento». Si atribuímos al emendador la redacción de esta nota, tenemos que suponer que no conocía el texto árabe. Quien lo conoce no puede hacer la propuesta de corregir «cosa» (شيء) en «caça» y «descobrimiento» (كشف) en «deuinança». Por tanto, esta nota parece probar que el emendador — si fué él quien la escribió — tenía delante de sí sólo el texto castellano. Entonces el emendador no puede ser de ninguna manera el mismo Yĕhudá b. Mošé.

ne, junto con los trasladadores, correcciones astronómicas y no estilísticas. Esto nos lleva a dar preferencia a la segunda, o a la tercera, de las posibilidades indicadas, pero esta preferencia está aún poco fundada.

Las notas marginales no son los únicos elementos con que intentar aclarar el problema del *emendador*. El manuscrito ofrece también nueve notas interlineales, que proceden de una corrección del texto. Helas aquí:

1 *E* si fuere cayda del grado de occidente *quanto quatro quintos* de vna ora, < *que* son .XII. grados >, aq*u*ella cosa sot*e*rrada es furtada (p. 40 *b* 32-35).

2 Si fuere el ascende(n)te signo comu*n* o neubahar < *id est* tres grados *e tercio* > del asc*e*nd*e*nt en signo fixo o en signo comu*n*, significa q*ue* es pr*e*nnada (p. 44 *b* 9-12).

3 *E* si te dem*a*ndaren q*uanto* a q*ue* es pr*e*nnada, cata q*uantos* neubahares < Vn neubahar es tres grados *e tercio* > son passados del signo del ascendente (p. 48 *a* 14-17).

4 Qvando alguno te dem*a*ndare por su fijo *e que* sera d'el *e que* amiztat *e que* amor aura entre ellos < padre *e* fijo >, cata al sennor del ascendente... (p. 48 *b* 4-7).

5 *E* si Jup*i*ter fuere en uezes de Saturno, aura bi*e*n *e* ondra *e* pr*o*uecho segu*n*d su estado de Jup*i*ter *e* segu*n*d su logar *e* segu*n*d su casa en el cielo < *id est* en la fig*u*ra > (p. 51 *b* 5-9).

6 *E* q*uan*do fallares Saturno en alguno de los angulos del ascendente *e* apoderado y, significa q*ue* aq*u*ellos come*r*es sera*n* los demas frios *e* de sabor insipida < *id est* sin sabor > (p. 52 *a* 37-41).

7 *E* da la Luna a todo el conuit general... *e* la .VIII.ª casa de la Luna a la latr*i*na < *id est* camara priuada > *e* al ba*n*no *e* a los logares o sse lauan *e* a lo q*ue* semeia a esto (p. 53 *b* 8-32).

8 Sepas q*ue* la Luna q*uan*do se llegare < por catamie*n*to > a alguna planeta que sea en el medio cielo, significa salud *e* saluamiento (pp. 118 *b* 58-119 *a* 1).

9 E q*uan*do ouiere en la .II.ª casa infortuna, *e* la parte fortune infortunada, *e* la Luna lleg*an*do a infortuna *e* leuando < la lumbre > de i*n*fortuna a otra infortuna, significa q*ue* aura poco auer... (p. 151 *b* 16-20)

Otra vez distinguimos entre notas lingüísticas y notas técnico-astronómicas, y otra vez comprobamos que prevalecen las segundas. Pero la relación entre ambos grupos es algo diferente. Dos notas (nos 6 y 7) son claramente estilísticas — y, además,

muy interesantes [1] —, tres claramente técnicas (n°s 1, 2, 3) y cuatro participan de uno y otro carácter (n°s 4, 5, 8, 9). Si suponemos que por un lado el *emendador* es responsable de estas notas, y que, por el otro, las hizo todas una sola persona, entonces tenemos que decidirnos por la tercera de las tres posibilidades alegadas [2]. Pero, ya que sólo es posible llegar a una decisión a base de dos suposiciones no probadas, es mejor no insistir demasiado en ella.

Mucho más importante es otro resultado de los razonamientos que preceden. Prueban de manera inequívoca que, efectivamente, se hizo una doble revisión de la traducción castellana desde puntos de vista estilísticos y técnico-astronómicos.

Podemos, sin embargo, continuar buscando elementos para resolver el problema del *emendador*. Es interesante constatar que las notas marginales, y aún más las interlineales, se encuentran casi exclusivamente en la primera mitad del manuscrito. Esto tiene importancia sobre todo porque creo poder probar que el estado de elaboración lingüística no es idéntico en todas las partes de la obra [3]. El Libro Quarto, por ejemplo, parece menos elaborado y, por tanto, estilísticamente menos enmendado que los tres precedentes. A pesar de no tener acabados mis estudios lingüístico-estilísticos del texto castellano, estoy convencido ya de que tales diferencias nos suministrarán importantes elementos para aclarar la cuestión planteada de la corrección de la traducción castellana del *Libro conplido*.

Quiero aludir aquí tan sólo al problema que tiene un interés más inmediato para lo que nos ocupa. No podemos considerar el prólogo del *Libro conplido* redactado por la misma persona que fué responsable de la forma lingüística y estilística de la traducción. En las 50 líneas del prólogo hallamos por lo

[1] Sobre todo la segunda de ellas, que corrige *latrina* en *camara priuada*. Antes de esta corrección el manuscrito emplea una vez *latrina* (p. 51 *a 4*) y después de ella *camara priuada* (p. 89 *b 28*).

[2] Un emendador exclusivamente lingüístico no puede ser autor de las tres primeras notas, mientras que un emendador encargado sólo de la revisión astronómica del texto, no habría escrito las notas 6 y 7.

[3] Véase lo que decimos en la p. 12, nota 1.

menos cinco formas que fonéticamente están en contradicción con el resto del libro. Son las siguientes: laores [1], laudor, sempre, introducto, traslato [2]. Estas formas me parecen probar que el prólogo fué escrito por un redactor diferente del (o de los) del resto del libro [3]. Para nuestros razonamientos sobre el problema del emendador, esto quiere decir: Si admitimos que, como suponen tanto A. R. Nykl como A. Castro y G. Menéndez Pidal [4], el prólogo está redactado personalmente por Yĕhudá b. Mošé [5], tenemos que reducir considerablemente su influjo en la redacción castellana del texto de la traducción [6]. De su forma lingüística serían más bien responsables un cotraductor y el emendador, que no habrían corregido el prólogo. De las diferencias entre éste y el texto restante se podría entonces deducir el papel que desempeñó el emendador junto con el cotraductor.

[1] Esta palabra está mal transcrita, tanto por Rico y Sinobas, *Astronomía, III*, p. x (loores), como por Domínguez Bordona, *Juicios*, p. 173 (llores), Muñoz Sendino, *Escala*, p. 85 (loores) y G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, p. 365 (loores). La forma común del nuestro y de los otros textos alfonsíes, es *loores* (por ejemplo, *Libro conplido*, p. 245 *b 18*). Encuentro *laores* también una vez en la Cuarta Parte de la General Estoria (Ms. *Vaticana* Urb. Lat. 539, f° 123 *a 32*).

[2] Quizá tengamos que añadir, por razones de la formación de la palabra, *requiridor* y, por razones semánticas, *ladino*. *Escodrinnador* y *espaladinar*, que sorprenden a A. Castro, *España*, p. 461 (495), son bastante corrientes en textos alfonsíes.

[3] Confirma esto el hecho de que sólo una de las traducciones latinas, la de Alvarus, incluye el prólogo, mientras que Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio no lo conocen.

[4] Véase Nykl, p. 91; Castro, *España*, p. 461 (495); G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes*, p. 366.

[5] Una prueba, aunque indirecta de ello, es que en la traducción latina de Alvarus el prólogo está en primera persona: Ego Juda filius Mosse Alcoen... transtuli (Mss. *Escorial* J-II-17, f° 1 *v 3-6*, y *Vaticana* Palat. Lat. 1370, f° 65 *v 25-29*). Claro que esto no prueba de manera concluyente que Yĕhudá b. Mošé fuera el autor del prólogo. Por otra parte, de las cinco formas señaladas como exclusivas del prólogo, por lo menos cuatro son latinismos, y por eso es poco seguro apoyar en ellas esta prueba. Para poder juzgar el prólogo de forma definitiva haría falta un cotejo cuidadoso con el prólogo del *Libro de las cruzes*, con el cual presenta coincidencias literales.

[6] Dijimos ya que parecen probar lo mismo las divergencias lingüísticas de las varias obras traducidas por él. Véase p. 53.

¿Está resuelto con esto el problema del emendador? No. Los datos alegados, aunque no contradictorios, no imponen a nuestro razonamiento una dirección clara e inequívoca. A nuestro juicio, de las hipótesis indicadas, la más probable es la tercera. Pero no pasa de ser hipótesis [1].

Aunque nuestros razonamientos sobre el *emendador* no hayan conducido a conclusiones definitivas, nos han dado algunos resultados sumamente interesantes:

1° También para la traducción del *Libro conplido*, Yĕhudá b. Mošé se valió de colaboradores (de dos por lo menos).

2° Del texto traducido se hizo una doble corrección técnico-astronómica y lingüístico-estilística.

3° Esta revisión no abarcó todas las partes de la obra de manera idéntica. A lo largo del libro se advierten diferencias de elaboración y corrección lingüísticas.

4° La forma lingüística del prólogo denota una redacción particular y diferente de la del resto de la obra.

LA TRADUCCIÓN PORTUGUESA

A. R. Nykl no trata detenidamente de esta versión del *Libro conplido*. Pero ya que, al citar dos obras de M. Steinschneider, la menciona dos veces, y eso en forma contradictoria, nos conviene aludir brevemente a ella. Lo haremos sólo con respecto a las afirmaciones contenidas en el estudio de A. R. Nykl y sin repetir las observaciones interesantísimas de Ig. González Llu-

[1] Podría también defenderse la opinión de que el *emendador* mencionado en dos notas marginales hizo únicamente la corrección astronómica, mientras que otro estaba encargado de la revisión lingüística. Todo esto no quiere decir que el problema sea insoluble. Dijimos ya que nuestros estudios lingüísticos del texto castellano no están acabados. También el cotejo cuidadoso con el original árabe aclararía, quizá, ciertos aspectos del problema. En último término podríamos esperar importantes indicios del cotejo de la versión castellana con la judeo-portuguesa y, sobre todo, con las latinas. Estas no se hicieron a base del manuscrito castellano que manejamos y quizá sobre borradores y cuadernos de trabajo aún menos elaborados. Aprovechan las notas marginales, por ejemplo, sólo en parte.

bera, que en una nota recién aparecida dedica tres valiosas páginas al manuscrito de la traducción judeo-portuguesa del *Libro conplido* [1].

En primer lugar hay que dejar asentado que la lengua del manuscrito no es propia del área española, sino del área portuguesa [2]. Sus características exactas están aún por determinar.

En segundo lugar tengo que repetir lo que afirmé ya en mi edición, es decir, que la traducción judeo-portuguesa está hecha sobre la castellana [3]. Por tanto, como punto de referencia, nos parece poco a propósito el original árabe que A. R. Nykl pone al lado de la transcripción de unas líneas del texto portugués, como si éste estuviera traducido directamente del árabe [4]. Basta

[1] Véase González Llubera, *Astrological Texts*. Lamento no haber citado en mi edición esta interesante nota. Pero, aparecida menos de un año antes de la terminación de mi libro, llegó a mi conocimiento demasiado tarde para ser aprovechada en él. Pido perdón por esta laguna, sobre todo al autor del estudio citado.

[2] Nykl no parece admirarse ante la inconsecuencia de M. Steinschneider, que una vez considera la traducción como portuguesa (*Estratto*, p. 66, citado por Nykl, p. 87, nota 3) y otra vez como escrita en un dialecto español de cerca de la frontera portuguesa (*Hebr. Uebersetzungen, II*, p. 579, citado por Nykl, p. 88). Además, las referencias a Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, pp. 597 y 1.003 (Nykl, p. 88, nota 8) son equivocadas. En vez de 597 se tendrá que leer 579. La p. 1.003 no ofrece ningún detalle sobre la traducción portuguesa, como afirma Nykl, sino que contiene muestras de las traducciones hebreas.

[3] En cambio, las demás traducciones ulteriores del *Libro conplido*, parecen estar basadas en la versión latina de Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio. Son tres traducciones al hebreo (véase Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, pp. 579-80 y 1.003-04), una al alemán (véase E. Zinner, *Verzeichnis der astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebietes*, Műnchen 1925, Nr. 613, pp. 34 y 392), dos parciales al inglés y al holandés (ambas conservadas en manuscritos de la Bodleiana de Oxford; véase W. H. Black, *Descriptive, Analytical, and Critical Catalogue of the Manuscripts bequeathed unto the University of Oxford by Elias Ashmole*, Oxford 1845, col. 307, nº 393, IV, 9, y *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Vol. II, Part I, Oxford 1922, pp. 395-96, nº 2492, 12). Y quizá dos perdidas, una al francés (véase Symon de Phares, *Recueil*, p. 228) y otra al catalán (véase A. Rubió y Lluch, *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Mig-Eval, I*, Barcelona 1908, pp. 344-45, documento 385).

[4] Véase Nykl, p. 88, nota 8. La transcripción de A. R. Nykl, hecha evidentemente sobre las pocas líneas que cita Steinschneider (*Hebr. Uebersetzungen, II*, p. 579) en caracteres hebreos, no es del todo correcta.

cotejarlo con la versión castellana para darse cuenta de que depende literalmente de ella. He aquí el principio del manuscrito de Oxford y el pasaje correspondiente del texto castellano [1]:

'Ey n 'ow nowmey dey Dey 'uws	En el nombre de Dios.
amen. Aky kowmey ça akwarta	Aqui conpieça la quarta
partyda dow lybrow kownprydow	partida del Libro conplido
'ey n 'ow(s) ğuw 'yzows das	en los iudizios de las
'ey stre y las, 'ow key kownpows	estrellas, el que conpuso
Aly aben Rağyel, 'ow nowtary 'ow.	Aly fi de Aben Ragel, el notario.
'Ey aky kowṅpey ça as naçey nças.	E aqui conpieçan las nacencias.
'Ey kowntey 'ey n sey 'ey n 'ey sta	E contien-se en esta
partey das naçey nças akryança	parte de las nacencias la criança
'ey 'yley 'eys 'ey alkowdkowdey	e yles e alcothcode
'ey 'ows ğuw 'yzows das çynkey	e los iudizios de las cinco
kasas pryme y yras, key sown de y s	casas primeras, que son de
napryme y yra ata akynta.	la primera tro a la quinta.
(Ms. *Bodleiana* Laud or. 310, fº 1 *r* 1-6).	*(Libro conplido*, p. 162 *a* 24-31).

La correspondencia, palabra por palabra, es palmaria y, con pocas excepciones, absoluta. Esto equivale a decir que la versión portuguesa será importantísima para la reconstrucción de las tres últimas partes del *Libro conplido*, perdidas en el original castellano, pero conservadas en el códice de la Bodleiana. Nos prueba, además, que de estas partes existía un manuscrito a principios del siglo XV en Portugal, probablemente en la corte de João I.

EL AUTOR DEL LIBRO CONPLIDO

No es éste el lugar de reseñar críticamente todo lo que se ha dicho sobre el autor árabe del *Libro conplido*. La mayor par-

[1] Adopto las normas de transcripción que expone Ig. González Llubera, *Romance Philology*, 4 (1950-51), p. 218. En cuanto al nombre de Aly Aben Ragel, el traductor judeo-portugués equipara *Ragel* a los nombres hebreos terminados en *-el* (Israel, Rafael, etc.) y, como en ellos, escribe la sílaba final con aleph-lamed, cuyo valor fonético es *el*. Ig. González Llubera parece sorprenderse ante esta forma y la transcribe como «Rağe y al (sic)» (*Astrological Texts*, p. 268).

te de ello es falsa y está basada en confusiones y equivocaciones [1]. A. R. Nykl no es víctima de ellas. Pero tampoco da un paso decisivo en la aclaración de tan intrincado problema. Cita, sin mucho espíritu crítico, uno al lado de otro, testimonios dudosos y otros de indudable interés científico y metódico.

Un ejemplo: en la p. 86 leemos: «Nallino in his *Albatenii Opus Astronomicum* (Milan, 1903-1907), II, XI, gives some information on the Latin translations and states that the work was composed before 428 H. (the year began on 24 October 1036 A. D.), and not after 454 H. (the year began on 16 January 1062)» [2]. Tres páginas después, A. R. Nykl cita un largo pasaje de Symon de Phares, que hace vivir a «Haly Abenragel» hacia 1125. Ahora bien, Symon de Phares merece interés tan sólo como testimonio del conocimiento que de la obra de Abenragel se tenía en el siglo XV, pero carece de valor en cuanto a la realidad histórica del autor árabe [3]. En cambio, la afirmación de Nallino es no sólo cierta, sino también de sumo interés metódico, como luego veremos.

Con arreglo a la finalidad de este artículo, aludiremos brevemente a los elementos que poseemos para el estudio de la obra y vida de Ibn Abī-l-Riŷāl.

1 Se le hace vivir en el siglo XII o XIII; se le considera originario de Toledo, de Córdoba, de Sevilla, de Persia. Se le confunde con un poeta; se le desdobla en dos personajes distintos (uno del siglo XI y otro del XIII); se le llama unas veces Albohazen, otras Abenragel, como si se tratara de dos personas diferentes; se le hace cristiano y rabino, presidente de un congreso astronómico en Toledo, bajo Alfonso el Sabio. La historia más rica y variada, aunque no completa, de estas confusiones, la presenta M. Steinschneider en su *Estratto*. También A. R. Nykl ofrece algunas muestras.

2 Conviene corregir dos erratas de este pasaje. La obra citada de C. A. Nallino no se publicó de 1903 a 1907, sino de 1899 (tomo III) a 1907 (tomo II). Y naturalmente Nallino no dice que el libro de Ibn Abī-l-Riŷāl «was composed before 428 H.», sino «*haud* ante 428 heg.».

3 La única fuente de Symon de Phares es la traducción latina del *Libro conplido*, hecha por Egidius de Thebaldis y Petrus de Regio, como es fácil averiguar por las numerosas citas que de ella hace, y que confirman la fama que tenía la obra en su época, pero nada más.

Las obras.

1) الكتاب البارع في احكام النجوم El Libro conplido en los iudizios de las estrellas.

Es ésta, sin duda, la obra capital del autor. La fama que tenía también en el mundo árabe está probada por el gran número de manuscritos que de ella se conservan [1].

2) الكتاب في الرموز El Libro de las sennales. El Libro de las sennas.

De este libro perdido sabemos sólo por las referencias que de él hace Ibn Abī-l-Riŷāl en el *Libro conplido* (pp. 154 *a 21*, 166 *a 27*, 252 *a 32-33*).

3) الزيج المسمّى حلّ العقد وبيان الرصد Tablas que son nombradas de soluer los nudos e departir los catamientos.

También la existencia de estas *Tablas* nos está atestiguada sólo por las referencias contenidas en el *Libro conplido* (páginas 61 *b 15*, 174 *a 49-51*, 177 *a 10-11*, 191 *b 55-56*). A. R. Nykl se equivoca al creer que el texto castellano carece de tales referencias [2].

4) أرجوزة في الاحكام [3].

5) أرجوزة في دليل الرعد.

[1] El haber llamado la atención sobre estos manuscritos es otro acierto de A. R. Nykl. En la última parte de su estudio ofrece tanto la historia del conocimiento de ellos como una lista (en parte con la descripción de algunos detalles paleográficos o de contenido) de los más importantes. Lamentamos tan sólo que esta historia tenga una grave laguna. No menciona los estudios de V. Stegemann, que trató detenidamente de cinco de los manuscritos árabes (*Albohazen*, pp. 7-13) y en dos ocasiones publicó pasajes de ellos (*Albohazen*, pp. 15-25; *Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū'l-Ḥasan ʿAlī i. abi'r-Riǧāl*, *Orientalia*, nova series, VI [Roma 1937], pp. 317-336).— Además, Nykl transcribe algunos pasajes del texto árabe (con traducción inglesa), comparándolos con las versiones castellana y latina, e incluye en su artículo seis reproducciones.

[2] Nykl, p. 89.

[3] Véase, por ejemplo, H. Derenbourg y H. P. J. Renaud, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, tome II, fasc. 3, Paris 1941, pp. 9-10 y 15; Brockelmann, *Geschichte*, *I*, p. 256 (224).

Confieso que los catálogos que describen los dos manuscritos conservados de este poema [1] no me convencen completamente al atribuirlo a nuestro autor [2].

La vida.

Los elementos para determinar la vida de Ibn Abī-l-Riŷāl son escasos. Pero creo que, interpretados con el rigor y la sagacidad necesarios, nos permiten llegar al conocimiento de muchos datos interesantes. He aquí estos elementos:

1° Al hablar de las observaciones astronómicas que, ordenadas por el buyí Šaraf al-Dawla, se realizaron en 988 en Bagdad, bajo la dirección del astrónomo Abū Sahl Wayŷan b. Rustam al-Kūhī, Ibn al-Qifṭī menciona, como último de los astrónomos asistentes, a un أبو الحسن المغربي [3].

2° El poeta Abū ᶜAlī al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Rašīq al-Azdī al-Qayrawānī, dedica su obra العمدة في محاسن الشعر و آدابه a Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Abī-l-Riŷāl al-kātib [4]. Ibn Rašīq fué, a partir de 1016, poeta de corte del sultán al-Muᶜizz b. Bādis en Qayrawān. Desde allí se trasladó con su regio señor a al-Manṣūriyya cuando, en 1051, después de la derrota de Ḥaydarān, al-Muᶜizz

[1] Véase E. Fagnan, *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Départements, tome XVIII, *Alger*, Paris 1893, p. 405 (n° 1469, 2); E. Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de Rabat*, Publications de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines, tome VIII, Paris 1921, p. 206 (n° 495, XIV).

[2] Aunque los haya seguido Brockelmann, *Geschichte, Supplement, I*, p. 401. (Corríjanse sus referencias a los catálogos citados en la nota precedente).

[3] Véase Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīj al-Ḥukamā'*, edición Lippert, Leipzig 1903, p. 353. El primero que propuso esta identificación fué H. Suter (*Mathematiker und Astronomen*, pp. 75, nota *a*, y 100). No veo ninguna razón para rechazarla, aunque la correspondencia de los nombres no sea prueba concluyente. Si se supone que Ibn Abī-l-Riŷāl era aún joven en 988, concuerda con los demás datos que sabemos de su vida y que expondremos a continuación. Y el hecho de mencionársele en último lugar entre los astrónomos asistentes parece ser, precisamente, indicio de su juventud y poca fama.

[4] Véase R. P. A. Dozy, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leyden 1851, p. 121 (n° 237).

dejó Qayrawān. Cuando en 1057 los Banū Hilāl y los Banū Sulaym tomaron y saquearon Qayrawān, Ibn Rašīq huyó con al-Muʿizz a al-Mahdiyya. Después de la muerte de su señor, en 1062, se trasladó a Mazara en Sicilia, donde murió en 1064 (según otros en 1070) [1]. Es casi seguro que la obra dedicada a Ibn Abī-l-Riŷāl date del período pasado en la corte de Qayrawān entre 1016 y 1051. Por tanto, Ibn Abī-l-Riŷāl debió de vivir también en esta corte o tener por lo menos relaciones estrechas con ella.

3° La fuente más rica para reconstruir la vida de Ibn Abī-l-Riŷāl, es el mismo *Libro conplido*. Nos contentamos aquí con aludir a dos de los pasajes que pueden aprovecharse.

En el capítulo 22 del Libro Tercero leemos:

E yo saq*ue* muchas uezes el tiempo en q*ue* pierde*n* los ense*n*norados sos se*n*norios del llegamie*n*to del grado del medio cielo a los rayos de las i*n*fortunas o del llegam*ien*to de las infortunas a aq*uel* grado, *e* mayor miente si aq*uel*la infortuna fuere esto*n*z retrograda en aq*uel* logar. *E* d'esta manera iudgue en el se*n*norio de Mahomath fijo de Hacen *e* acerte en ello. E otrossi deues catar en el estado de la Luna, ca si ella ouiere alguna dignidat o algun se*n*norio o algun testimonio en el medio cielo, para mientes q*ua*ndo alguna fortu*n*a llegare a aq*uel* su logar, *e* estonces iudga p*er*dimie*n*to del se*n*norio. E segund este iudizio iudgue en el se*n*norio de Hauz fijo de Ahumeyth q*ua*ndo·l dieron el se*n*norio de Affriq*uia*, *e* iudgue te*r*minada mie*n*te q*ue*·l aturaria .LXXIX. dias, *e* non passo aquel dia. E otrossi si fuere i*n*fortuna en la .X.ª casa, *e* llegare la Luna a aq*uel*la infortuna, *e* acertare q*ue* sea el se*n*nor de la .X.ª casa flaco *e* i*n*fortunado, otrossi es significacio*n* de perder el se*n*norio. *E* ma*n*do-me n*uest*ro se*n*nor Almaaz fijo de Bediz fijo de Almançor *e* q*ue*·l catas q*ua*nto tiempo podia aturar el se*n*norio de Hameth fijo de Aben Fuceyth, sennor Cezilla. E el sabia el dia que el recibio aq*uel* se*n*norio *e* la ora en q*ue* lo atorgaro*n* por se*n*nor. E el ascendente d'aq*uel*la ora fue Cance*r*, passados los .XX. grados d'el, *e* pare mie*n*tes en la figu*r*a segund los iudicios *e* las significati*o*nes q*ue* dixiemos *e* iudgue q*ue* aq*uel* so se*n*norio aturaria .XVII. annos solares *e* medio. E q*ua*ndo los ouo passados, no*n* finco mas despues de una selmana *e* mataro*n*-lo de la mane*r*a q*ue* es sabudo como·l acaecio. *E* otrossi q*ua*ndo recibio Abdalla fijo Mahomath el se*n*norio de la casa del auer en Almançorra, ma*n*do-me

[1] Véase Brockelmann, *Geschichte*, *I*, p. 374 (307).

otrossi *nuestro sennor* el nombrado *que*'l catasse *quanto* podria aturar en *aquel* so *sennorio*. E pare *mientes* en las *significationes* sobredichas *e* iudgue *que* aturaria .LV. meses. E *quando aquel* tiempo ouo passado, *non* finco despues mas de .IX. dias *e* tollieron-le d'*aquel sennorio*. (*Libro conplido*, p. 145 *a* 12-57).

El otro pasaje al que queremos aludir se encuentra en el capítulo cuatro del Libro Quarto y reza así:

E vna *nacencia* me aduxieron de Cezilia, *e* dixo *aquel que* la aduxo *que* los astrologos de *aquella* uilla *non* pudieron fallar cothcode, *e* la *nacencia* fue de dia *e* el Sol fue en Gemini *e* el *ascendente* Gemini *e* todas las planetas redradas del *catamiento* del signo de Gemini, *e* a los otros yles *non* les cataua *ninguno* de sos *sennores*. Mas falle Mercurio, *que* es sennor de la casa del Sol, en Cancer en grado *que* faze dia egual con el grado en *que* fue el Sol *e* iudgue *que* Mercurio era alcothcode *e que*'l daria .XX. *annos* de uida, *que* son sos *annos* menores, *e que*'l *annadrie* Venus .VIII. *annos* porque era cerca d'ello pocos grados. (*Libro conplido*, p. 167 *b* 38-51).

El primero de estos pasajes nos confirma que Ibn Abī-l-Riŷāl vivía en la corte de al-Muʿizz y, por consiguiente, en Qayrawān [1]. Con esto concuerdan los demás datos geográficos: *Affriquia* (= Ifrīqiya, el actual Túnez), *Almançorra* (= al-Manṣūriyya o Ṣabra, ciudad contigua a Qayrawān), *Cezilla* (= Sicilia). Y hay más: «Hameth fijo de Aben Fuceyth, sennor (de) Cezilla», al que Ibn Abī-l-Riŷāl profetiza un reinado de diecisiete años y medio, se puede identificar con Aḥmad b. Abī-l-Futūḥ Yūsuf, emir kalbí de Sicilia, cuyo reinado empezó en 1019 o 1020 y que fué asesinado en Palermo en 1037 [2]. Basándonos en estos hechos podemos afirmar que Ibn Abī-l-Riŷāl estaba al servicio

1 Es, por tanto, fidedigna la nisba «al-Qayrawānī», que Brockelmann añade en el Suplemento y la segunda edición de su Historia de la literatura árabe (*Geschichte*, p. 256, *Supplement*, *I*, p. 401).

2 Esta identificación fué hecha ya por el historiador italiano Amari, en una carta dirigida a M. Steinschneider y publicada por éste en el *Estratto* (p. 68). Independientemente de él llegó a la misma conclusión H. Suter, *Mathematiker und Astronomen*, p. 214 (nota 46). Los demás personajes a los que se refiere el pasaje en cuestión no han sido identificados de manera satisfactoria. Intentaremos hacerlo en otra ocasión.

de al-Muᶜizz probablemente ya en 1019 y que escribió el *Libro conplido*, o por lo menos su Parte Tercera, después de la muerte del citado emir de Sicilia, es decir, después de 1037. Por eso C. A. Nallino indica el año 428 de la hégira (1036-37) como *terminus post quem* de la redacción de la obra [1].

El *terminus ante quem*, que da C. A. Nallino, es la fecha de la muerte de al-Muᶜizz en 1062. Creo, sin embargo, que podemos adelantar este *terminus* en una decena de años o más. He aquí las razones:

1ª Es probable que el *Libro conplido* estuviera terminado cuando en 1051 al-Muᶜizz abandonó Qayrawān. Al menos, Ibn Abī-l-Riŷāl no se refiere a este suceso.

2ª El horóscopo de la «nacencia» de un siciliano, transcrito en la p. 67, se puede resolver por un cálculo, si no completamente contundente, al menos muy probable, y parece referirse a principios de junio de 1025 [2]. Puesto que Ibn Abī-l-Riŷāl no alude a la muerte profetizada y que daría razón al horóscopo, es legítimo suponer que el período de veintiocho años no había pasado aún y que, por tanto, el *Libro conplido* fué terminado antes de 1053 [3].

3ª Ibn Abī-l-Riŷāl se refiere al asesinato de Aḥmad b. Abī-l-Futūḥ Yūsuf como a un hecho reciente («mataron-lo de la manera que es sabudo como·l acaecio») y no acaecido unos veinte o veinticinco años atrás.

4ª Si Ibn Abī-l-Riŷāl había asistido a las observaciones de Bagdad en 988, por joven que fuera entonces, tenía en 1037 unos setenta años. Por eso conviene no fijar mucho más allá de esta fecha la redacción y terminación del *Libro conplido*.

1 Véase p. 63.

2 Me es grato expresar aquí mi más vivo y cordial agradecimiento al señor profesor E. Funk (St. Gallen), que, nuevamente, fué mi consejero astronómico y no omitió esfuerzo para resolver todos los problemas que le sometí.

3 Tengo perfecta conciencia de que esta prueba no es del todo contundente. Además de no ser la fecha indicada para el horóscopo la única posible, sino sólo la más probable, Ibn Abī-l-Riŷāl podía perder de vista el siciliano al que había profetizado la duración de su vida. Pero ya que se detiene en su nacimiento, nos parece al menos posible la interpretación que hemos dado a esta mención.

Por otra parte es seguro que cuando, después de 1037 escribió el *Libro conplido*, Ibn Abī-l-Riŷāl tenía ya cierta edad, y ello por tres razones:

1ª Ibn Abī-l-Riŷāl menciona obras suyas anteriores al *Libro conplido* [1].

2ª El *Libro conplido* es una obra de madurez que presupone el dominio de la vasta literatura astronómica y astrológica entonces conocida.

3ª En el *Libro conplido,* la actitud de Ibn Abī-l-Riŷāl es la de una autoridad renombrada, segura de sí. Es consultado por el sultán al-Muʿizz; se le trae un horóscopo desde Sicilia para que lo interprete; dispone de una vasta experiencia.

Si es verdad que por estas razones cuadra bien al autor del *Libro conplido* la edad de setenta años, lo es también que ella nos impide suponer que la obra se escribiese mucho después de 1037. Diríamos que el período más probable de su redacción son los años inmediatamente siguientes a 1037. Conviene advertir también que la redacción del *Libro conplido,* aunque basada en borradores y extractos anteriores, debió de requerir varios años de labor intensa.

Estamos lejos de haber agotado con estas alusiones todos los elementos que permiten llegar a conclusiones seguras sobre el autor del *Libro conplido*. La interpretación cuidadosa de todos ellos requerirá detenidos estudios astronómicos e históricos y, sobre todo, el poder consultar con facilidad, es decir, en una buena edición, el texto del original árabe.

Pero aun si no podemos ofrecer resultados definitivos, creemos haber mostrado el camino para llegar a ellos, y nuestras conclusiones, no por ser provisionales e incompletas, dejan de tener interés:

Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Abī-l-Riŷāl nació en el Magreb hacia 965. En 988 lo encontramos en Bagdad, quizá en viaje de estudios. Entre 1016 y 1019 traba relaciones con la corte de al-Muʿizz en Qayrawān, donde conoce al poeta Ibn Rašīq, que le dedica una obra, y donde escribe, después de 1037, su obra

[1] Véase p. 64.

capital, el *Libro conplido* [1]. Varias razones nos llevan a pensar que no murió antes, pero tampoco mucho después de 1040.

Este cuadro puede ser completado y confirmado por unas comprobaciones muy valiosas de A. R. Nykl. Después de haber excluído la posibilidad de un origen español de Ibn Abī-l-Riŷāl, llama la atención sobre dos características claramente magrebíes de su lenguaje (Nykl, p. 87):

Two of the author's linguistic characteristics are Maghrebī. They may have inadvertently slipped into his manuscript, but were faithfully reproduced by the copyists of the Umumi manuscript (fº 170) and of the India Office manuscript: *wa naqūlu anā*, though the correct form *anā aqūlu* appears most of the time. The other [2] peculiarity, frequently found in Ibn Quzmān, is the use of the accusative instead of the nominative in the sentence (Umumi fº 82): *fa-in ḳāna maḳāna n-nuḥūsi saʿdan*. A careful study might disclose other syntactical and lexical peculiarities which would warrant the conclusion that the author was a native of Morocco (perhaps of the *ʿidwat al-Andalus* in Fās), who may have visited Spain, and like Ibn Ḥazm al-Andalusī was rather proud of being a native of the western part of the Muslim world. This would also be borne out by the phrase «e ningunos de los sabios non se acuerdan con ella, e mayor miente los de partes de occidente» [3].

No hace falta insistir en la importancia de estas comprobaciones de A. R. Nykl. Está en el hecho de que muestran una auténtica posibilidad de conocimiento e indican un camino hacia la comprensión de uno de los problemas que gravitan alrededor del *Libro conplido*.

El propósito de todo este artículo ha sido también el de indicar tales caminos. Y el fin de todos nuestros esfuerzos, aún lejano, es la comprensión perfecta de la realidad histórica que conocemos con el título de *El Libro conplido en los iudizios de las estrellas*.

[1] No tenemos ningún elemento para determinar cuándo y dónde haya escrito sus demás obras. Sólo es seguro que tanto el *Libro de las sennas*, como las *Tablas*, son anteriores al *Libro conplido*.

[2] Naturalmente, hay que leer aquí en lugar de «The only peculiarity», «The other peculiarity».

[3] Véase *Libro conplido*, p. 19 *b* 23-25. El manuscrito dice «se acuerdan *en* ella» y no «se acuerdan *con* ella».

BIBLIOGRAFÍA

El único fin de esta bibliografía es el de aligerar las notas. Dispongo en orden alfabético las obras a las cuales me refiero más de una vez y que, por eso, cito con siglas.

Baer, *Juden.* — F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien.* Erster Teil: Urkunden und Regesten. Band I: Aragonien und Navarra, Berlin 1929. Band II: Kastilien/ Inquisitionsakten, Berlin 1936.

BAH. — *Boletín de la Real Academia de la Historia,* Madrid.

Ballesteros, *Itinerario.* — A. Ballesteros-Beretta, *El Itinerario de Alfonso el Sabio, I* (1252-1259), Madrid 1935.

Ballesteros, *Sevilla.* — A. Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII,* Madrid 1913.

Bjőrnbo, *Fixsternkatalog.* — A. A. Bjőrnbo, *Hat Menelaos aus Alexandria einen Fixsternkatalog verfasst? Bibliotheca Mathematica,* 3. Folge, *2* (1901), pp. 196-212.

Brockelmann, *Geschichte.* — C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur.* Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage, *I* (Leiden 1943), *II* (1949). Cito entre paréntesis las páginas de la 1ª ed.

Supplement. — *Supplementbände, I* (1937), *II* (1938), *III* (1942).

Castro, *España.* — A. Castro, *La realidad histórica de España,* México 1954. Cito entre paréntesis las páginas de la primera versión de esta obra, publicada con el título *España en su Historia, Cristianos, moros y judíos,* Buenos Aires 1948.

Cerulli, *Scala.* — E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia.* Città del Vaticano 1949.

Diccionario de la Academia. — Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua española,* 17ª ed., Madrid 1947.

Diccionario Histórico. — Academia Española. *Diccionario Histórico de la Lengua española, I,* Madrid 1933.

Domínguez Bordona, *Juicios.* — J. Domínguez Bordona, *El «Libro de los juicios de las estrellas», traducido para Alfonso el Sabio, Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo,* Ayuntamiento de Madrid, *8* (1931), pp. 171-176.

Eguílaz, *Glosario.* — L. de Eguílaz y Yanguas, *Glosario etimológico de las palabras españolas... de origen oriental...,* Granada 1886.

García de Diego, *Gramática.* — V. García de Diego, *Gramática histórica española,* Madrid 1951.

Glossarium. — *Glossarium Latino-Arabicum,* ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto nunc primum edidit praefatione notisque instruxit tabulam phototypicam adiecit Christianus Fredericus Seybold, Berlín 1900.

González Llubera, *Astrological Texts.* — I. González Llubera, *Two Old Portuguese Astrological Texts in Hebrew Characters, Romance Philology, 6* (1952-53), pp. 267-272.

González Palencia, *Mozárabes.* — A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, vol. I* (Madrid 1926), *II* (1926), *III* (1928), *vol. preliminar* (1930).

Graetz, *Naturforscher.* — H. Graetz, *Die jüdischen Naturforscher am Hofe Alfonso's des Weisen.* En: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* tomo 7, 2ª ed., Leipzig 1873, pp. 446-449.

Lapesa, *Apócope.* — R. Lapesa, *La apócope de la vocal en castellano antiguo, Intento de explicación histórica,* en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal, II,* Madrid 1951, páginas 185-226.

Libro conplido. — *Aly Aben Ragel, El Libro conplido en los iudizios de las estrellas.* Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio. Introducción y edición por Gerold Hilty. Prólogo de Arnald Steiger. Publicado por la Real Academia Española, Madrid 1954.

G. Menéndez Pidal, *Escuelas alfonsíes.* — G. Menéndez Pidal, *Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes, Nueva Revista de Filología Hispánica, 5* (1951), pp. 363-380.

Menéndez Pidal, *Cid.* — R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid.* Texto, gramática y vocabulario, 3 tomos, 2ª ed., Madrid 1944.

Menéndez Pidal, *Manual.* — R. Menéndez Pidal, *Manual de Gramática histórica española,* 8ª ed., Madrid 1949.

Millás, *Azarquiel.* — J. M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel,* Madrid-Granada 1943-1950.

Millás, *Traducciones.* — J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo,* Madrid 1942.

Muñoz Sendino, *Escala.* — J. Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma.* Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio, Madrid 1949.

Neuvonen, *Arabismos.* — E. K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo XIII,* Helsinki 1941.

Nykl. A. R. Nykl, *Libro Conplido en los Juizios de las Estrellas, Speculum*, 29 (1954), pp. 85-99.

Pedro de Alcalá. *Petri Hispani de lingua Arabica libri duo* Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti, Gottingae 1883.

Procter, *Alfonso X.* E. S. Procter, *Alfonso X of Castile, patron of literature and learning*, Oxford 1951.

Procter, *Scientific Works.* E. S. Procter, *The scientific Works of the Court of Alfonso X of Castille: The King and his Collaborators, The Modern Language Review*, 40 (1945), pp. 12-29.

RFE. *Revista de Filología Española.* Madrid.

Rico y Sinobas, *Astronomía.* *Libros del Saber de Astronomía del Rey don Alfonso X de Castilla*, copilados, anotados y comentados por don Manuel Rico y Sinobas, 5 tomos, Madrid 1863-1867.

Rodríguez de Castro, *Biblioteca.* J. Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española, I*, Madrid 1781.

SO. *Studia Orientalia*, Societas Orientalis Fennica, Helsingforsiae.

Solalinde, *General Estoria.* *Alfonso el Sabio, General Estoria*, Primera Parte, edición de Antonio G. Solalinde, Madrid 1930.

Stegemann, *Albohazen.* V. Stegemann, *Der griechische Astrologe Dorotheos von Sidon und der arabische Astrologe Abu' l-Ḥasan ʿAli ibn abi' r-Riǧāl, genannt Albohazen*, Beiträge zur Geschichte der Astrologie, I, en *Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters*, herausgegeben von F. Bilabel und A. Grohmann, Reihe D (Untersuchungen und Mitteilungen), Heft 2, Heidelberg 1935.

Steiger, *Contribución.* A. Steiger, *Contribución a la Fonética del hispanoárabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*, Anejo XVII de la *RFE*, Madrid 1932.

Steinschneider, *Catalogus.* M. Steinschneider, *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín 1852-60.

Steinschneider, *Estratto.* *Vite di matematici arabi tratte da un'opera inedita di Bernardino Baldi*, con note di M. Steinschneider, Roma 1874. Estratto da *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, tomo V, Roma 1872, pp. 427-534.

Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen.* M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlín 1893.

Suter, H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Ara-*

Mathematiker und Astronomen. — *ber und ihre Werke*, en: Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen, 10, Leipzig 1900.

Nachträge. — *Nachträge und Berichtigungen zu «Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke»*, en: Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendugen, 14, Leipzig 1902, pp. 155-185.

Symon de Phares, *Recueil.* — *Recueil des plus celebres astrologues et quelques hommes doctes* faict par Symon de Phares du temps de Charles VIIIe, publié d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale par le Dr. Ernest Wickersheimer, Paris 1929.

Tallgren, *Estrellas.* — O. J. Tállgren, *Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina.* Ensayo hispanoárabe fundado sobre un cotejo personal de los manuscritos, *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal, II*, Madrid 1925, pp. 633-718.

Vocabulista. — *Vocabulista in Arabico* pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze da C. Schiaparelli, Firenze 1871.

Wegener, *Astronomische Werke.* — A. Wegener, *Die astronomischen Werke Alfons X*, *Bibliotheca Mathematica*, 3. Folge, 6 (1905), pp. 129-185.

ZDMG. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

GEROLD HILTY.

Zurich / Paris, enero de 1955.

Me es grato expresar aquí el más vivo agradecimiento a mi amigo Félix Monge, que tuvo a bien ayudarme en la corrección estilística de este artículo. Igualmente agradezco una serie de indicaciones valiosas a mi venerado maestro Arnald Steiger, a la señorita E. Salomonski, al Dr. L. Rothschild y a mis amigos Mauricio Molho y Piercarlo Knecht. Por fin, manifiesto mi sincero reconocimiento a don Emilio García Gómez por publicar en la revista AL-ANDALUS este estudio de un antiguo alumno, quien nunca olvidará los cursos tan sugestivos sobre lengua árabe que siguió en Madrid hace tres años.

IBN JALDŪN'S ATTITUDE TO THE FALĀSIFA [1]

IBN Jaldūn's attitude to movements, institutions, groups or individuals in the Islamic world and outside is determined by two considerations. The one springs from his empiricism which has led him to formulate his New Science of History. This embraces mankind in one society and its civilisation, *ʿumrān*, which he sets out to describe in its various, inter-related manifestations. The other consideration is that acute observation and deduction are made by one who thinks and writes as a Muslim, who has received a traditional education and has been a *mālikī qāḍī*. He is convinced that Islam as a system of life and thought is the perfect example of the Highest Good and ideally supplies a complete answer to his empirical inquiry into the laws and practice of human association. His method is new and has opened for him new insights into the working of political and social organisation and into the connection which exists between the several factors of human life: political, social, economic, religious and cultural. Howewer far removed from the ideal *Šarʿ* the results of his investigation may at times be, it is this *Šarʿ* to which as the norm he relates them [2].

[1] Paper read to the XXIIIrd International Congress of Orientalists at Cambridge, August 1954. An inquiry into Ibn Jaldūn's sources is called for in order to assess his contribution to Muslim historiography and political thought. This short paper is a modest beginning in the field of Politics.

[2] I am not now concerned with his sincerity or otherwise. It is very difficult to see intho another man's soul, especially into such a complex character as Ibn Jaldūn. He can only be understood in the political and spiritual setting of the Maghreb of his day, and it must be remembered that medieval man, Muslim,

Ibn Jaldūn's attitude to the *falāsifa* is thus determined by and must be related to his empiricism and to his traditionalism.

He studied the philosophical sciences alongside with the traditional Muslim disciplines. The rational sciences, he says, are natural to man, are found among all civilised nations, and are called *ʿulūm al-falsafa wa-l-ḥikma* [1]. They are listed in this order: logic, physics, metaphysics and mathematics. They form an integral part of *ʿumrān* and have their uses for all men, particularly for historians; but the pursuit of philosophy has also its dangers. It cannot and does not reach its objective: the perception of all Existing Things; besides, it teaches doctrines contrary to the divinely revealed laws and their plain sense. He warns against indulging in speculation unless mastery of the religious sciences has first been achieved, and thus right beliefs and convictions have been firmly established in the student of philosophy [2].

In a chapter 'On the uselessness of *falsafa* and the corrupting influence of its doctrine' he sees its only advantage in the skill it imparts in debate and understanding. Yet, at the beginning of his *Muqaddima*, he stresses no less the value of philosophical method in historical research and claims for the Science of History a place among the philosophical disciplines. He criticises the historians for neglecting philosophy which would give them indispensable knowledge of the physical world. They would not depart from truth in their description and evaluation of events if they took speculation as arbiter *(taḥkīm al-naẓar)* [3]. To some extent, his approval of philosophy may be due to his desire for justifying his superiority over the Muslim historians whom he has so freely and often indiscriminately used. It rem-

Jewish or Christian, rarely if ever possessed that consistency which we moderns demand of him, but often are lacking ourselves. Ibn Jaldūn's pronouncements must be seen againtst the purpose he had in mind in a given place within his work and cannot be pressed into a system which encloses the whole *Muqaddima* from beginning to end.

1 See *Muqaddima*, ed. *Q*(atremère) III. 87 ff. / ed. *B*(eyrout) 478.

2 See *ibid.* *Q* III. 219 / *B* 519.

3 See *Q* I. 69 / *B* 9 f.

inds us also of al-Gazālī's qualified and limited acceptance of philosophy in his *Iḥyā'* [1]. No reservation is placed on logic and mathematics; physics is innocuous as long as the *falāsifa* conform to the teachings of the *Qur'ān;* but metaphysics is dangerous.

In his dual capacity of political scientist and post-Ghazalian Muslim he sharply attacks certain views and theories of the *falāsifa*, and I now turn to a brief summary of *some* of his criticisms, as far as the time at my disposal allows.

D. B. Macdonald called him a «convinced Ghazzalian» [2]. This is true of his general line of attack and of his opposition to the explanation of prophecy advanced by some philosophers of Islam, from the point of view of orthodoxy. Ibn Jaldūn explicitly recommends al-Gazālī's books, particularly his refutation of the *falāsifa* [3]. He asserts that the prophetic lawgiver *(al-šāriᶜ)* possesses a comprehension *(idrāk)* superior to that obtained by means of speculation — which it actually includes —, because he draws his perceptions directly from 'the divine lights'. His knowledge is not bound by the canons of speculation, and we must prefer the comprehension to which he has led us to our inadequate rational perception. We have to accept religious conviction and knowledge commanded by the divine Law; what we cannot understand we should not attempt to examine rationally. We must trust in the prophetic lawgiver. It is not for us to verify and justify by demonstration the truth of revelation [4]. There could be no clearer distinction between the compulsion of revealed truth and the rational inquiry into physical

1 Discussed by Louis Gardet, *Raison et Foi en Islâm* in: *Revue Thomiste*, xliii, 1, 1937, p. 157. This series of articles, the same author's *Introduction à la Théologie Musulmane* (together with P. Anawati) and, particularly, his *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, chs. IV-VI, are fundamental for the understanding of the *falāsifa*.

2 In *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909, p. 131.

3 See *Q* III. 63 / *B* 467.

4 Ibn Jaldūn goes further than the *Kalām* and al-Gazālī in excluding philosophy from theology; he would not even tolerate the former as handmaid to the latter. See *Q* III. 121 ff. / *B* 496 f.

and metaphysical problems in order to discover truth by our own effort.

From this traditionalist position Ibn Jaldūn launches his attak upon *falsafa*. He emphasizes the importance of this special chapter, referred to above, 'because these sciences are <natural> concomitants of civilisation, occur frequently in the cities and do much damage to religion *(dīn)*' [1].

He rejects the claim that all Existing Things can be perceived rationally and denies that *naẓar* is competent and sufficient to verify religious beliefs and convictions *('aqā'id imāniyya)*. This can alone be effected by tradition based on revelation *(sam')* [2].

His contention that philosophy does harm to religion must be understood in relation to the great importance he assigns to religion in the State, for its founding as well as for its successful maintenance [3]. The weakening of religion inevitably leads to the weakening of the State. Political scientist and believer are at one in condemning philosophy in this respect.

Convinced of the inadequacy of human reason, Ibn Jaldūn next challenges the opinion of the *falāsifa* that Happiness *(sa'āda)* consists in the perception of all Existing Things. In the first place, they derive them from the First Intelligence and not, as Muslims ought to do, from the Necessary Being, God *(al-wāǧib)*. Then the empiricist objects to their metod since the correspondence between their premisses and Reality cannot be proved by demonstration, but only by experience. Even if the *falāsifa* were right in respect of the first Intelligibles, a Muslim must abstain from speculating on them, for physical problems are not important for his religion or for his subsistence. As for the spiritual beings *(al-rūḥāniyyāt)*, it is impossible for us, he says, to attain knowledge of them, since their essence is alto-

1 See *Q* III. 210 / *B* 514.

2 See *ibid*.

3 See my *Ibn Khaldūn's Gedanken über den Staat* (Beiheft 25 d. Historischen Zeitschrift) Berlin/Műnchen 1932, chapter *Staat und Religion*, for a fuller treatment; also my *Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century* in: John Rylands Library Bulletin, XXIV, 2, oct. 1940, p. 319.

gether unknown to us; their existence cannot be established by certain proof *(burhān yaqīnī)* [1].

Ibn Jaldūn's own concept of perception is very close to that of Ibn Sīnā, modified by al-Gazālī, and to Ṣūfism. It deserves a special study [2]. Here a few remarks must suffice.

Man's nature is composite; body and soul have perceptions peculiar to themselves. Only the spiritual part in man can obtain physical and spiritual perceptions. It perceives the physical ones with the help of bodily tools: the brain and the senses. The spiritual realm is perceived in its essence without intermediary. So perceiving, the spiritual soul experiences joy and delight as the result of the withdrawal of the veil of the senses and the abandonment of sense-perception, not by *naẓar* and *ʿilm*. Since demonstration depends on the faculties of the brain, namely imagination, reflection and memory, it is absurd to contend, as the *falāsifa* do acording to Ibn Jaldūn, that joy and delight of the soul can be attained in this way, that is, by intellectual perception by means of demonstration. He says: 'the first thing we have at heart in order to obtain this perception <of the spiritual world> is the mortification of all these faculties of the brain'. Hence, those are wrong who follow Aristotle, al-Fārābī, Ibn Sīnā's *Šifā'*, *Naǰāt* and *Išārāt* and Ibn Rušd's Commenta-

1 See *Q* III. 212 ff. / *B* 515 ff.

2 In order to assign Ibn Jaldūn's epistemology and psychology their place within Muslim thinking a detailed comparison between Ibn Sīnā, al-Gazālī and the relevant sections of the *Muqaddima* is essential. The three last chapters of the *Išārāt* are most important, as Mehren has already seen (see his *Traités Mystiques d'Avicenne, ... Al-Ishārāt, etc.*, Leyden 1891, p. 19, n. 1). Such a study will reveal interesting adaptations and modifications; for example, Ibn Sīnā's *ʿārif* is very close to Ibn Jaldūn's second of the three kinds of soul he distinguishes (*Q* I. 178 ff. / *B* 98 ff.). But Ibn Jaldūn is not only heir to a long and varied, by no means uniform, tradition, he must also be seen against the bakground of thought in the Maghreb since the death of Ibn Rušd, and we know as yet insufficiently the views of philosophers, theologians and mystics of that time. As stated on p. [1], n. 2, ve cannot expect consistency in Ibn Jaldūn any more than in al-Gazālī. *Cf.* also al-Kalābāḏī's *K. al-Taʿarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, on the Ṣūfī doctrine of angels and messengers; and I. Goldziher, *Vorlesungen ü. d. Islam*², pp. 169 and 172 ff.

ries on Aristotle's works [1], and assert that the contact *(ittiṣāl)* with the Active Intelligence brings us our share of happiness, and that the resulting joy is the essence of that blessedness which the Lawgiver has promised us. Reality is too vast to be perceived by human reason. Besides, we do not know whether the philosophers' happiness *is* the promised blessedness which we shall experience in the future life. It cannot be perceived, it can only be obtained by obedience to the commandments of the prophetic Law [2].

A special target for his criticism of the *falāsifa* is their theory of prophecy as evolved by al-Fārābī and developed by Ibn Sīnā. His own explanation combines various elements which exist side by side and are not integrated into a consistent whole [3]. Naturally, he upholds the Qur'anic concept of *tanzīl*, that is, that the word of God 'descends' on to the chosen prophet/messenger by means of an angel. He opposes the contention of the *falāsifa* that the prophet performs miracles by his own power. Prophecy has also an important part in his psychology [4].

Although he mentions al-Fārābī and Ibn Bāŷŷa he does not seem to have read their writings. But he certainly knew those of Ibn Sīnā's works already mentioned and actually gives the meaning of a passage from the *Kitāb al-mabda' wa-l-maᶜād* [5]. He objects to the *mutakallimūn* because they mix theology *(kalām)* with philosophy as if they were one science *(fann)* [6],

[1] The text reads: *wa-talāǰīṣ Ibn Rušd lil-faṣṣ min ta'līf Arisṭu*. De Slane says *faṣṣ* means Aristotle's *Organon*, but I do not know on what he bases this identification. According to Dozy, *Suppl.*, *faṣṣ* can mean «texte d'un livre». Should we perhaps read *naṣṣ*?

[2] See *Q* III. 214 ff. / *B* 517 ff.

[3] See p. [5], n. 2.

[4] See *Q* I. 165 ff. and 178 ff. / *B* 92 ff. and 98 ff.

[5] I have traced this passage to Alpagus' *Avicenna De Almahad*, Venice 1546, p. 61. According to Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Errata et Addenda, p. 99, n. 1 Alpagus' Latin version has been compared with Ibn Sīnā's *Risāla aḍḥawiyya fī amr al-maᶜād*, ed. Cairo 1949 by Dr. Georges Vajda and found to be an exact translation of this treatise. I was unable to consult the Arabic text.

[6] Ibn J̌aldūn singles out *Imām Ibn al-Ǯaṭīb fī al-mabāḥiṯ al-mašriqiyya*, that is Fajr al-dīn Rāzi.

and he levels the same accusation against the Ṣūfis towards whom he is otherwise very sympathetic [1]. In the manner of Ibn Rušd he attacks the *mutakallimūn* because they deal with metaphysical problems which are outside their province and because they use philosophical arguments in their exposition of religious beliefs and convictions. They ought to be content with guarding pure Islam and refuting heresy [2]. But there is no evidence that Ibn Jaldūn knew the *Tahāfut al-tahāfut*, the *Faṣl al-maqāl* or the *Kašf ʿan manāhiǧ al-adilla*.

Ibn Jaldūn's opposition to the explanation of prophecy advanced by the *falāsifa* [3] is also, and probably mainly, grounded in his political thought. In this respect his criticism is much more telling and convincing, and serves to underline his originality as a political thinker.

He accepts the philosophers' statement that 'man is a political being *(madanī)* by nature'. From it he derives his concept of *ʿumrān*. 'Human association is necessary which is the City-State *(madīna)* in their terminology, and this is the meaning of *ʿumrān*' [4]. Significantly, he adds that experience forces man to associate with others of his kind in order to ensure life and existence. Experience and reflection enable man to manage his affairs [5].

He refutes the proof of the *falāsifa* that prophecy is nec-

1 He shares their wiew of inmediate, transcendental perception of the spiritual world, without the help of *naẓar*, *ʿilm* or *naql*.

2 See *Q* III. 122 f. / *B* 495 ff.

3 But not by Ibn Rušd, as I have tried to show in my *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd* in: BSOAS, XV, 2, 1953, pp. 258 ff.

4 See *Q* I. 69 / *B* 41. Ibn Jaldūn means here by *ḥukamā'* the Greek philosophers as well as the *falāsifa*. If he aims exclusively at the latter, as in his attack on their theory of prophecy, he uses the term *falāsifa*. It is interesting to note that when al-Fārābī speaks of human association in his *Madīna fāḍila* he speaks of the largest political association as extending over the whole inhabited (or cultivated) earth, *maʿmūra* (p. 53. 18). This term is derived from the same root *ʿmr* as Ibn Jaldūn's *ʿumrān*.

5 See *Q* II. 371 / *B* missing. In this context Ibn Jaldūn has yet another threefold division of human Reason: *ʿaql tamyīzī*, *taǵrībī* and *naẓarī*. The last named is described by the *ahl al-ʿulūm* < *al-ʿaqliyya* >. He goes beyond Ibn Sīnā, *Naǵāt* 498 f., though he follows Ibn Sīnā's description of the necessity of human association which, in turn, goes back to al-Fārābī.

essary and peculiar to man's nature, and that the restraining authority *(ḥukm wāziᶜ*, or *wāziᶜ wa-ḥākim*, or simply *wāziᶜ)* which man needs, is based on a law imposed by God. His source for the opinion of the *falāsifa* is, no doubt, the chapter *fī iṯbāt al-nubuwwa* in Ibn Sīnā's *Naǰāt* [1]. Against it, he points to the existence of ordered human life before or without prophecy. The majority of mankind has no revelation *(kitāb)* and does not obey prophets, but their rulers derive their authority from the power they exercise, or from the *ᶜaṣabiyya* uniting their supporters [2]. Observation and experience, gained by the study of history and of contemporary States in whose administration he took a leading part, disprove an argument based on Reason. As often, he has recourse to the opinion of the *salaf*, the early Muslims. The *Šarᶜ* ist the autority for prophecy, and not Reason.

Further, he emphatically denies that the *Šarᶜ* prescribes a *wāziᶜ*. The Lawgiver knew what was best for man, both in this world and in the next, and only the Divine Law provides for man's needs to gain eternal life. The believer whose life is guided by the *Šarīᶜa*, has, therefore, the *wāziᶜ* in himself. Only when religion declined, man had to be coerced by restraining statutes *(aḥkām wāziᶜa)*; the *Šarᶜ* became a science and art which had to be acquired by study and education [3]. We are here not concerned with the bad effect of this decline on man's courage in conjunction with his change-over to settled life, but rather with the superiority of the *Šarᶜ* as a source of authority. Ibn Jaldūn stresses against the *falāsifa* that the *wāziᶜ* is inherent in the very nature of the *Šarᶜ (fī-hā ḏātī)*. Given the comprehensive realm of this Law, authority based on it is superior to that rooted in government based on Reason *(siyāsa ᶜaqliyya)*. The advantage of the latter is confined to this world [4], and the subjects

[1] See *Naǰāt* 499 f. Ibn Sīnā does not use the terms *ḥukm wāziᶜ*, etc., but instead *sānin*, *muᶜaddil*, *an yuṭāᶜa amruhu*, etc. He thus clearly invests the Lawgiver with executive power.

[2] See *Q* I. 72 / *B* 43 f.

[3] See *Q* I. 232 / *B* 126 f.

[4] Maimonides (*Dalālāt al-ḥā'irīn* II, ch. xxxix) and Ibn Rušd (see *loc. cit.*

expect a reward from the earthly ruler in proportion to their usefulness to him and to their contribution to the general welfare. Ibn Jaldūn distinguishes two kinds of *siyāsa ᶜaqliyya:* in the one the advantage of the ruler is the primary purpose, in the other the general welfare [1]. The emphatic denial that the *Šarᶜ* prescribes a *wāziᶜ* as something external, namely a political authority, a ruler, points to Ibn Jaldūn's rejection of the political interpretation of prophecy advanced by the *falāsifa*. For him, the prophet is in the first place the *ṣāḥib al-šarīᶜa* or the *šāriᶜ*. He is *not* the ruler; this is his *jalīfa*. The *ɔarīᶜa* bound the *umma*, that is the *ǧamāᶜa*, together and ruled supreme in the time of the four *julafāʾ rāšidūn* and Muḥammad's Companions generally. The decline of religion — to repeat — coincided with the transition to *ḥaḍāra* and with the transformation of the *jilāfa* as effective religious-political power into the *mulk*. He defines the government of the Muslim kings as *siyāsa ᶜaqliyya* even if the primary, though not the only source, of their laws is the *Šarīᶜa*.

His concept of prophecy and prophetic Law shares with his empiricism the responsibility for excluding from detailed description yet a third kind of government; this he terms *siyāsa madaniyya*, the administration of the *madīna fāḍila*. He says: 'The community of its citizens has altogether no need of governors *(ḥukkām)* [2]. They do not aim at a *siyāsa* of a kind which society is urged to follow in the interests of the publid good *(maṣāliḥ ᶜāmma)*, for this <siyāsa> is not <the same as> the other. This *madīna fāḍila* is in their <that is, the philosophers'> opinion rare or unlikely to come into being, and they discuss it only hypothetically' [3].

273 ff.) make the same distinction between divine and human laws, and the goverments based on them.

1 See *Q* II. 126 ff. / *B* 302 ff.

2 Whether this meaning is Ibn Jaldūn's own interpretation or was already in his Arabic source I cannot decide, but it seems to fit the context better than the meaning 'judges, magistrates' corresponding to Plato's *dikastēs* in *Republic* 405a.

3 See *Q* II. 127 / *B* 303.

His treatment of the philosophers' Ideal State is summary, superficial, even condescending. If he had known al-Fārābī's political writings, especially his *Kitāb taḥṣīl al-saᶜāda*, he would hardly have failed to object to the identification of prophet with philosopher, king, lawgiwer and *imām*. Ibn Rušd's Commentary on Plato's *Republic* must also have been unknown to him, or he would not have said that the *falāsifa* looked upon the Ideal State as a 'hypothesis and supposition'. He would have recognized in Ibn Rušd's criticism of views and institutions of contemporary States in the Maghreb a certain political realism akin to his own to some extent, even if it did not find expression in an independent political theory. The same applies to Ibn Rušd's political evaluation of religion [1]. Ibn Jaldūn did not deem worthy of consideration what appeared to him merely as a theoretical exercise of philosophers. For the Ideal State of the philosophers is for Ibn Jaldūn not in the same category as the Ideal State represented by the rule of the *Šarᶜ*. That was, indeed, once a political reality, and he set himself the task to investigate human society as it was and is, not as it should or might be in theory. In his political thought there is no room for 'hypothesis and supposition'. Only observation and experience count in the sphere of practical politics. Not the metaphysician rules the State, but the man who, supported by religion and/or *ᶜaṣabiyya*, wields power and enforces the obedience of his subjects.

In this sense he criticises Ibn Rušd's attribution of *ḥasab* to 'long establishment of a family in a city <State>' in place of the true reason, namely *ᶜaṣabiyya*. But he excuses him because Ibn Rušd had not grown up in a city where there was *ᶜaṣabiyya* [2]. That means, what we do not experience we cannot know.

[1] Cf. my article, *loc cit.*, p. 265 f. I deal fully with this topic in my Notes to the edition of Averroes' Commentary on Plato's *Republic*, which is in the press (Cambridge University Press).

[2] De Slane in his translation, *Prolégomènes*, I, 282 f., n. 2, refers to Aristotle's *Rhethoric*, I. c. 5. The passage is I. v, 5/1360 b. I was as unsuccessful as De Slane in tracing Ibn Jaldūn's reference to the Latin version of Ibn Rušd's Commentary on the *K. al-jiṭāba*, Venice 1550, and I am inclined to assume a lacu-

Or, the philosophers claim that the equatorial regions are uninhabited. This claim is disproved by the testimony of eye-witnesses.

The State is built on and maintained by power. Its life is governed by the law of causality. This is the conclusion to which Ibn Jaldūn's study of Politics has led him. The *falāsifa* are concerned with the Highest Good and with individual happiness in the Ideal State of philosophical Reason. This contrast is at the root of Ibn Jaldūn's opposition to them in the realm of Politics.

ERWIN I. J. ROSENTHAL.

na with De Slane. The passage should be found on *f.* 34 b^{r}, 11. 15 ff. and before 1. 18 end. See *Q* I. 244 f. / *B* 135.

APORTACIONES PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA AGRONÓMICA DE IBN ḤAŶŶĀŶ Y DE ABŪ-L-JAYR

HACE tiempo que venimos dedicando parte de nuestra atención a problemas de historia y bibliografía de los antiguos geóponos arábigoespañoles [1], y hoy desearíamos ofrecer algunos adelantos y algunas rectificaciones sobre la obra agronómica de dos autores: Ibn Ḥaŷŷāŷ de Sevilla y su paisano contemporáneo Abū-l-Jayr. Tanto de uno como de otro, así como de sus obras respectivas, es aún muy poco lo que conocemos.

El primero, Ibn Ḥaŷŷāŷ, no está registrado en la *Geschichte der Arabische Litteratur* de C. Brockelmann. Sarton en su *Introduction to the History of Science* [2] da muy pocos datos de este autor, que vivió en Sevilla hacia el 1073-4 y compuso la obra المقنع, *El suficiente*, y como única fuente bibliográfica, la obra de Ernst H. F. Meyer, *Geschichte der Botanik*, vol. III (1856), pp. 248-258. Sin embargo, nuestro autor es citado con gran frecuencia en la gran obra كتاب الفلاحة, del sevillano Abū Zakariyyā' Yaḥyà b. Muḥammad b. Aḥmad ibn al-ʿAwwām, y al principio de la misma se nos dan noticias de interés sobre nuestro autor y su obra. Es más, podemos de-

[1] Cf. mis dos últimos artículos: *Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe*, en esta revista AL-ANDALUS, XIX [1954], pp. 29-42, y *Un manuscrito árabe de la obra de agricultura de Ibn Wāfid*, en la revista *Tamuda*, II [1954], pp. 87-96.

[2] Cf. vol. I, p. 766.

cir que la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ es una de las fuentes más próximas y principales en la obra de Ibn al-ᶜAwwām. Ya éste, en su prólogo, no puede menos de referirse a las palabras que el maestro elocuente e ilustre Abū ᶜUmar Ibn Ḥaŷŷāŷ pone al final de su obra, a modo de consigna metodológica seguida en su trabajo, consigna que hace suya Ibn al-ᶜAwwām [1].

A continuación, al enumerar Ibn al-ᶜAwwām las fuentes de su obra, nos dice textualmente [2]: «He tomado por base de mi trabajo lo que escribió el jeque, el faquí, el imām Abū ᶜUmar Ibn Ḥaŷŷāŷ, a quien Dios perdone, en su libro *al-Muqniᶜ*, *El suficiente*, compuesto en el año 466 h. (6 septiembre 1073–27 agosto 1074); él compuso su obra según las doctrinas de los geóponos y de los filósofos *mutakallamūn* [3], cuyas palabras sigue y transcribe en su obra. El número de autores que cita se eleva a treinta [4]. Entre los autores antiguos se cuentan: Yunius [5], Barrun [6], Lecacio [7], Diro (?), Antius (?), Tarbacios (?), Beyodón (?), Ibn Nalus (?), Dimicrates [8], Casiano [9], Narur (?), Ati-

1 Edic. Banqueri, vol. I, p. 2.

2 *Ibid*, p. 8.

3 Es curiosa esta calificación de los autores que siguieron las pisadas de los antiguos.

4 En la enumeración que sigue de tales autores, hemos tenido en cuenta, además del texto árabe de Ibn al-ᶜAwwām, un pasaje del ms. 5013 de la Bibl. Nat. de París, fº 71 *v*, que procede de Ibn Ḥaŷŷāŷ, según veremos más adelante, y sus grafías, también alteradas, pueden ayudar a descifrar algo las alteradísimas del texto de Ibn al-ᶜAwwām. Damos en nota algunas aclaraciones a los nombres de los autores que podían ofrecer alguna duda.

5 O sea, Junio Moderato Columela.

6 O sea, Marco Terencio Varron.

7 No atinamos a identificar este autor; Casiri lo trascribe *Lecacio;* Clement-Mullet, en su traducción francesa, vol. I, p. 74, da las grafías vacilantes que aparecen en la obra y se inhibe de cualquier identificación. Casiri lo había transcrito *Laḳsinus*, grafía que invitaría quizá a leer *Licinius*. Pero en la obra *Les agronomes latins*, de M. Nisard, París 1874, no hemos encontrado ningún dato que pudiera orientarnos para tal identificación.

8 Se trata de Bolos Demócrito, no del filósofo Demócrito de Abdera, el cual era natural de Mendes (Egipto) y floreció hacia el año 200 a. J. C., y cuya obra es muy citada por Columela (*Res rustica*, IX, 3, 2) y por los autores árabes de agronomía.

9 Casiano Basso, autor bizantino, compilador de geopónica, que vivió a

cos (?), León el Sudabuz [1], Kastos [2], Sadihames (?), Samanus (?), Anatolius [3], Solón, Sidagoz al-Asiyabi (?), Manharis (?), Maugutis (?) [4], Marsial (?), Hannón [5], Barur Aktos (?); entre los autores de épocas posteriores, cita: al-Rāzī, Isḥāq ibn Sulaymān [6], Ṯābit ibn Qurra, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī y otros nombres que dejamos de expresar».

Todo ello nos manifiesta la alta consideración que la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ gozaba en la mente de Ibn al-ᶜAwwām, y nos adelanta la vasta información científica y bibliográfica de la obra de aquél. Pero al cabo de poco, al detallar Ibn al-ᶜAwwām el plan de su obra, insiste en su directa supeditación a la obra agronómica de Ibn Ḥaŷŷāy, pues nos dice [7]: «En lo concerniente al cultivo de las tierras sigo en primer lugar todo lo que expuso el jeque, el predicador *(jaṭīb)* Abū ᶜUmar ibn Ḥaŷŷāŷ, Dios le haya perdonado, acerca de las opiniones de los autores antiguos que él expone en su libro, y lo hago así, puesto que tales opiniones constituyen algo fundamental, dada su celebridad en las ciencias; a pesar de que tales autores fueron de países alejados, no quise omitir nada de sus doctrinas, pues ellas se aplican y comprueban en nuestro país. He completado mi obra con citas de los autores españoles [8], pues lo que ellos experimentaron y

fines del siglo VI o principios del VII. Su obra, basada en las de Anatolio y Dídimo, fué la base de la compilación hecha a mediados del siglo X, por orden de Constantino VII. Cf. G. Sarton, *op. cit.*, I, p. 452.

1 De ningún modo puede identificarse con León el Africano, como parece hacer Banqueri, *ibid.*

2 A veces se le llama Kastos el-Ispahanī, en la obra de Ibn al-ᶜAwwām.

3 Anatolio de Berito, de fines del siglo IV, compiló doce libros de Geopónica, que son básicos para la agronomía bizantina y fué muy citado por los agrónomos árabes.

4 Quizá corresponde a Magón, el célebre geópono cartaginés, llamado por Columela «el padre de la agricultura», y cuya obra, escrita en lengua púnica, fué traducida al latín y al griego.

5 Al parecer, uno de los autores púnicos, con Magón, de Agricultura.

6 O sea, el célebre *Issaac Judaeus* de los latinos. Floreció en Túnez, en la primera mitad del siglo X, y sus obras de medicina y farmacología fueron muy célebres. Cf. Sarton, *op. cit.*, I, p. 639.

7 Vol. I, p. 10.

8 O sea, hispanoárabes. Cf. más adelante.

que se ajusta con las opiniones de los antiguos es lo que se acredita en nuestro país».

Y esto que Ibn al-ᶜAwwām anuncia en su prólogo se comprueba a lo largo de su vasta obra, toda la cual es un gran mosaico de citas de diferentes autores; pero diríamos que en primer lugar van las referencias a la obra de Ibn Ḥaŷŷāy, citado siempre con gran veneración y dando, a veces, algunos pormenores que comprueban que vivía en la región sevillana [1]. Creemos que con estas largas y continuadas citas de Ibn Ḥaŷŷāŷ se podría rehacer casi toda su obra, de modo que ella está como latente o subterránea en la obra de Ibn al-ᶜAwwām.

Es más, creemos que casi siempre que Ibn al-ᶜAwwām cita los autores antiguos, que hemos visto anteriormente como citados por Ibn Ḥaŷŷāŷ, es de la obra de éste de donde los toma y no de modo directo ni de otro autor; a veces, lo que decimos se comprueba por las propias palabras de Ibn al-ᶜAwwām, quien lo declara tal cual, o bien por el contexto. Véase, por ejemplo, el pasaje del cap. I [2] sobre el modo de apreciar las cualidades de las diversas tierras: Ibn al-ᶜAwwām cita a Sidagoz, para, acto seguido, transcribirnos la referencia de Ibn Ḥaŷŷāŷ, quien ratifica plenamente la doctrina de Sidagoz. A continuación dice Ibn al-ᶜAwwām: «El mismo autor — Ibn Ḥaŷŷāŷ — al tratar de la clasificación de las tierras cita las opiniones de Yunius, Casianus, Demócrito y Kastos, que van a la cabeza de la ciencia agronómica...», y siguen en el texto de Ibn al-ᶜAwwām largas citas de tales autores.

En este pasaje transcribe I. ᶜA. una cita de I. Ḥ., que es de interés, pues nos declara la región donde éste vivía: «De todo ello se desprende que la tierra elegida no debe ser ni limosa ni dura. Algunos me han objetado: — ¿Cómo el sabio Demócrito puede mal aconsejar la elección de tierras sujetas a agrietarse, siendo así que hemos visto que la tierra de los alrededores de la ciudad de Carmona, a pesar de ser resquebrajosa, da cosechas de trigo más copiosas que las de otros parajes?».

[1] Véase las pp. 4, 7, 8, 11.
[2] Vol. I, pp. 38 ss.

Entre los autores antiguos citados en la obra de Ibn al-ᶜAwwām está *Yunius*, o sea Junio Moderato Columela, y creemos que todas estas copiosas citas de Yunius son a base de la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ, lo que se comprueba, aparte lo dicho antes en el prólogo de I. ᶜA., por las propias referencias a I. Ḥ. comentando las citas anteriores, o bien por el mismo contexto y las mismas palabras de I. ᶜA. Véase, por ejemplo, el cap. II de Ibn al-ᶜAwwām, en el que se habla largamente de los estiércoles y de las plantas que requieren tal o cual de ellos, y en el título del capítulo ya se advierte que está derivado de la obra de I. Ḥ.: من كتاب ابن حجاج; pues bien, el texto empieza aduciendo la doctrina de Yunius sobre tal materia. Claro está que también se citan por Ibn al-ᶜAwwām autores andaluces como Ibn al-Baṣṣāl y Abū-l-Jayr, como complemento de la doctrina anterior, ajustándose con ello al propósito anunciado en su prólogo. En el artículo VIII del mismo cap. II, empieza el apartado relativo al estiércol de cenizas: «En el libro de Ibn Ḥaŷŷāŷ, Dios le perdone [1], se dice: Dice Yunius que la ceniza empleada para las hortalizas es mejor que todos los estiércoles. La razón es que la ceniza es de complexión ligera y muy cálida, alimenta con el agua al vegetal y mata los gusanos y todos los insectos que nacen en las tierras a causa de los estiércoles empleados o por otro motivo. Pero dice Ibn Ḥaŷŷāŷ que esto es una opinión conjetural de Yunius, porque la ceniza es extremadamente seca, desprovista de humedad...»

También el simple epígrafe del cap. IV, acerca de los huertos y del modo de distribuir los árboles en ellos, nos avisa que está derivado de la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ (في اتخاذ البساتين وترتيب غراسة الاشجار فيها من كتاب ابن حجاج) y también empieza el texto con cita de Yunius, a la que siguen otras de Kastos y Casius, subseguidos por el geópono andaluz Abū-l-Jayr. En el capítulo siguiente, el V, sobre el modo de cuidar la plantación de los árboles, se introduce a Yunius, citado a base de la obra de Ibn

1 Casi siempre la cita de Ibn Ḥaŷŷāŷ, hecha por Ibn al-ᶜAwwām, va seguida reverentemente de esta eulogia.

Ḥaŷŷāŷ (ومن كتاب ابن حجاج رحمه الله في اصناف المغروسات و اشكالها قال يوينوس); en el mismo cap. V aduce I. ʿA. la autoridad de Kastos, pero derivándolo de Ibn Ḥaŷŷāŷ: ذكر ابن حجاج رحمه الله ذكر قسطوس . . .

Otras varias veces se cita a Yunius en el mismo cap. V, y al mismo tiempo se acompañan comentarios o explicaciones de I. Ḥ. muy interesantes para el estudio de la tradición de Junio Moderato Columela en la España árabe. El epígrafe del artículo 1° de dicho capítulo ya confiesa que está derivado de Ibn Ḥaŷŷāŷ, y en él se aducen por extenso las doctrinas de Sidagoz, Kastos y Yunius, acompañados de la valoración y crítica que les hace Ibn Ḥaŷŷāŷ.

Casi siempre los diversos artículos y capítulos de la obra de Ibn al-ʿAwwām nos ofrecen primeramente la opinión de Ibn Ḥaŷŷāŷ, quien se paga de hacer gala de una gran erudición entre los antiguos autores: Kastos, Solón, Sidagoz, Yunius, Casius; cf., por ejemplo, el principio del cap. VI de I. ʿA. Así al transcribir [1] la doctrina de Yunius sobre el modo de verificar la plantación del olivo, y de las distintas medidas de la profundidad del hoyo según se verifique la plantación en terreno montañoso o en una llanura, I. ʿA. pone a continuación el comentario de I. Ḥ. Dice Ibn Ḥaŷŷāŷ: «Yunius no explica el motivo de la parquedad de profundidad en los terrenos montañosos y su mayor profundidad en los terrenos llanos...», y acto seguido I. Ḥ. expone la razón de ello, a causa de que debe procurarse que la sequedad del aire o el calor no afecte a las raíces de las jóvenes plantas, y siempre los terrenos montañosos son más frescos que los llanos, porque en estos últimos terrenos penetra más el agua que en los de suelo en declive. El autor, Ibn Ḥaŷŷāŷ, ya reconoce el peligro de una plantación no profunda en los terrenos montañosos, y es que la erosión del agua se llevará la tierra que cubre las raíces, y éstas peligran de salir al aire; pero esta peligrosa posibilidad ha de ser tenida en cuenta por el agricultor, quien se esforzará en devolver a su sitio la tierra sacada

[1] Vol. I, p. 203.

por la erosión, y en dificultar ésta por medio de piedras o maderos que contengan en su sitio la tierra. Todo ello nos muestra el carácter crítico y técnico de la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ, que no se satisface sólo con su gran erudición bibliográfica.

Al principio del cap. VII de la obra de I. ᶜA. se hace una referencia a I. Ḥ., quien cita a Yunius: «Según este autor, la tierra que convendría al olivo es la tierra ligera, y por esta razón prospera en la región de Écija [1], cuya tierra tiene dicho carácter». Seguramente que la mención de Écija se debe a Ibn Ḥaŷŷāŷ mismo, pues no se encuentra, al parecer, en el texto latino de Columela; a continuación ya nos dice Ibn Ḥaŷŷāŷ — en la misma cita de I. ᶜA. — que por la prosperidad y magnífico aspecto del olivo ha de entenderse la abundancia de aceite, más que la lozanía de las ramas. Después de la cita de Yunius sobre el cultivo del olivo, vienen las de Demócrito y la de Kastos, y todo ello deriva de la obra de I. Ḥ., quien dice que ha reunido la doctrina de los tres autores más celebrados en lo tocante a la elección de tierras para el cultivo del olivo, y que ha encontrado tales doctrinas conformándose unas a las otras. En este capítulo las citas de Yunius son constantes y muy largas, tejiéndose con el comentario o crítica de I. H., quien tiene a honor hacer justicia a las ideas expuestas por Yunius acerca de la propagación del olivo por medio del hueso de la aceituna, y lo ha comprobado en la montaña del Axarafe de Sevilla [2]. En cambio, otras veces expone puntos de vista que rectifican o limitan la doctrina de Yunius sobre el particular [3].

Si bien las citas de Yunius no son tan abundantes en la explicación de otros cultivos, casi siempre se puede constatar que son a través de la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ, como puede verse al hablar del peral, del cerezo, del almendro, del pino — junto con otras citas de Demócrito, Solón, Marcial (?) —; hablando

1 Tanto el texto de Ibn al-ᶜAwwām, como el pasaje del mismo Ibn Ḥaŷŷāŷ que hemos encontrado en el citado ms. 5013 de la B. N. de París, no ofrecen muy segura esta grafía. Esperamos publicar próximamente esta parte de I. Ḥ., y entonces haremos el obligado cotejo con la obra de Columela.

2 Vol. I, pp. 216-7 (trad. Cl. Mullet).

3 Vol. I, p. 214 (trad. Cl. Mullet).

del moral se trae a colación una cita de Kastos hecha por I. Ḥ.; hablando del nogal, I. Ḥ. cita a Yunius y otros autores antiguos; en el cultivo de la higuera se invoca, al principio del artículo 24 del largo cap. VII de I. ʿA., la autoridad de I. Ḥ., quien cita a Kastos; diferentes citas de Yunius o de Kastos, hechas por I. Ḥ. y transcritas por I. ʿA., se encuentran en los artículos relativos al cultivo del manzano, melocotonero, ciruelo, palmera, viña; en este último e importante cultivo, lo mismo que en el del olivo, también las citas de Yunius, derivadas seguramente de Ibn Ḥaŷŷāŷ, alternando con el comentario de éste, forman una larga taracea.

Por cierto que en este largo artículo 34 del cap. VIII encontramos una cita de Ibn Ḥaŷŷāŷ con unos detalles interesantes. Al hablar del cultivo de la viña conjunto con el de la higuera, dice Ibn Ḥaŷŷāy [1]: «Hemos visto higueras plantadas entre las viñas, y prosperar las higueras, alcanzando una buena altura; ello ocurre en los valles vecinos del Guadalquivir, y las mismas viñas que estaban algo alejadas de las higueras dan abundante fruto; ello era debido a la buena cualidad de la tierra, que bastaba a la nutrición de las dos plantas. Pero no he visto jamás lo mismo en la colina del Axarafe, pues a consecuencia de la pobreza de su suelo, no es posible tal convivencia de los dos cultivos con el anterior grado de lozanía, sino que acto seguido las viñas, con la vecindad de las higueras, se vuelven raquíticas. Esto comprueba la aserción de Yunius, y los habitantes del Axarafe lo saben por propia experiencia». Al lado de las citas de Yunius por I. Ḥ. siguen las acostumbradas de Demócrito y de Kastos, siempre con el designio — dice I. Ḥ. — de robustecer o cotejar sus puntos de vista propios.

Al principio del cap. VIII, sobre el injerto de unos árboles en otros, encontramos la acostumbrada cita de Ibn Ḥaŷŷāŷ, quien trae a colación la terminología empleada, en este particular, por Demócrito, Kastos y Marcial; como de costumbre, no faltan las citas de Yunius, con largos extractos del mismo. Es curioso que en la parte general o introducción del cap. VIII

[1] Vol. I, p. 335 (trad. Cl. Mullet).

abundan las citas de Yunius — hechas por I. Ḥ. — sobre la técnica del injerto, considerando a este autor como uno de los agrónomos más inteligentes en este tema [1]. La taracea de referencias de Yunius y otros autores antiguos — hecha por I. Ḥ. y reproducida o aprovechada por I. ʿA. — es larga, y siempre con el designio de contrastar sus prescripciones con la experiencia agrícola de al-Andalus, sobre todo de los alrededores de Sevilla [2]. Desde luego que Ibn al-ʿAwwām remite al lector sobre todas las cuestiones de los injertos a la obra de Ibn Ḥaŷŷāŷ o a la Agricultura Nabatea [3].

Al principio del cap. X sobre el cultivo adecuado a una plantación según las diferentes tierras y las diferentes plantas, al hablar acerca del cultivo de la viña, hácese una larga referencia de Ibn Ḥaŷŷāŷ y, a su través, de Yunius, alternando con Kastos y Solón; en el artículo quinto del cap. XII, sobre la mejor época de la irrigación de las plantas, se cita a Yunius, a través de Ibn Ḥaŷŷāŷ, sobre la no conveniencia de prodigar el agua en los riegos al olivo.

El cap. XIV, sobre los remedios curativos que se deben aplicar para las enfermedades de algunas plantas o para prevenirlas, está tomado, según reza el epígrafe, de Ibn Ḥaŷŷāŷ, y, en efecto, es un mosaico de citas de Sidagoz, Solón, Kastos, Hannón, Demócrito, Varrón, completados por los autores que derivan de la Agricultura Nabatea: Kutamī, Sagrit, Enoch, etc., y por los geóponos andaluces, añadidos probablemente por I. ʿA.: Ibn al-Baṣṣāl, Abū-l-Jayr.

Al principio del cap. XVII, al hablar del barbecho, قليب, se cita a I. Ḥ., del cual seguramente deriva una larga cita de Yunius en la que se alude a Marón, مارون (Virgilio?), sobre que el sol abrasa la tierra ligera, y la ceniza le roba toda la pingüedad que podía tener. El cap. XVIII, acerca del cultivo de cereales y leguminosas y sobre el modo de discernir qué clase de tierras conviene a los diferentes granos y legumbres, se ha escri-

1 Vol. I, p. 385 (trad. Cl. Mullet).
2 Vol. I, p. 393 (trad. Cl. Mullet).
3 Vol. I, p. 404 (trad. Cl. Mullet).

to, según reza el epígrafe, siguiendo a Ibn Ḥaŷŷāŷ; no hay que decir que abundan las citas de Yunius, Demócrito, Sidagoz y Kastos, autores que, como vimos, suelen ser citados por I. ᶜA. a través de I. Ḥ. Lo mismo diríamos del cap. XIX sobre la siembra de tales granos. Seguramente a base de I. Ḥ. se cita a Yunius, quien dice que para la siembra del trigo y la cebada conviene hacerlo tempranamente en los terrenos bajos o hundidos; algunos autores antiguos son de parecer que se siembre desde el 24 del mes de Kanon 2° (24 de enero) hasta el 24 de Adar (24 de marzo). Otros autores son del parecer de que se siembre el trigo al desaparecer las Pléyades, que según Ibn Ḥaŷŷāŷ tienen su ocaso el día 12 de Tisri 2° o de noviembre, a tenor de lo fijado por los autores de obras de *al-Anwā'* [1]. A continuación vuélvese a citar a Yunius, sin duda a base de Ibn Ḥaŷŷāŷ, pues después de recogerse el punto de vista de Yunius sobre la especial prudencia y circunspección en la siembra, se dice que Ibn Ḥaŷŷāŷ dice que el mismo criterio tiene Lecacio (?) [2].

Es curioso que el ms. de El Escorial, editado y traducido por Banqueri, y luego objeto de una mejor traducción por Clement Mullet, ofrece un lapso, porque se dice, a propósito de la siembra del arroz, que Ibn Ḥaŷŷaŷ en su obra القصد والبيان, *El propósito y la explicación*, recomienda que se haga en una parcela orientada hacia Levante, de buena tierra y estercolada, y creemos que esta referencia conviene a la obra de este título de Ibn Baṣṣāl [3], pues parece raro que hayamos de suponer una obra del mismo título en ambos autores. Hay que subrayar que en esta penúltima parte de la obra de I. ᶜA., caps. XXI, XXII ss., las citas de I. Ḥ. no son tan frecuentes, a diferencia de las referencias a la Agricultura Nabatea y a los geóponos hispanoárabes, Ibn Baṣṣāl, el Ḥāŷŷ granadino y Abū-l-Jayr. En la últi-

[1] Seguramente derivaría de la obra célebre de ᶜArīb ibn Saᶜd: cf. la ed. de Dozy, *Le calendrier de Cordoue de l'année 961*, Leiden 1873.

[2] Vol. II, p. 34.

[3] Cf. nuestro artículo, *La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Baṣṣāl*, en Al-Andalus, XIII [1948], pp. 347-430. En la actualidad es inminente la aparición de nuestra edición y traducción de la obra agronómica de Ibn Baṣṣāl, hecha con la colaboración de Sid M. Aziman, de Tetuán.

ma parte, dedicada a zootecnia, desaparecen del todo las citas a I. Ḥ.

Hemos hecho este largo buceo en la obra de Ibn al-ʿAwwām, a fin de encontrar las citas y ecos de la de Ibn Ḥaŷŷāŷ y poder rastrear lo que era ésta y lo que supone en la historia de la Agronomía hispanoárabe. Nos aparece I. Ḥ. como un autor muy documentado en los geóponos antiguos, tanto orientales como latinos, entre los que destaca con predilección a Yunius, o sea, al gaditano Junio Moderato Columela, a Demócrito, a Kastos. Es curioso, en cambio, que su erudición sea más pobre en autores árabes, y deficiente — al parecer [1] — en cuanto a autores andaluces. Pero sus largas citas de los distintos autores siempre se hacen con un designio de cotejo con la propia experiencia o con el medio ambiente agrícola de su región, que era la que va desde los alrededores de Sevilla, valle del Guadalquivir, Axarafe, Écija, Carmona. Esta gran documentación bibliográfica y experiencia práctica le daba el máximo prestigio a los ojos de Ibn al-ʿAwwām, quien lo sigue preferentemente y lo completa con los datos suministrados por la Agricultura Nabatea y los geóponos arábigohispanos: Ibn Baṣṣāl, el Ḥāŷŷ granadino al-Ṭignarī y Abū-l-Jayr, amén de derivaciones climatológicas de parte de ʿArīb ben Saʿd. No hay que decir que esta fiel dependencia de la obra de I. ʿA. respecto de la de I. Ḥ. nos invita a suponer a la de éste organizada y distribuída de un modo análogo que la de I. ʿA., o sea, según el plan sistemáticamente orgánico que resplandece en los geóponos arábigoespañoles [2].

Y ahora se preguntará el lector: ¿cómo es posible que de una obra del alcance y prestigio de la de I. Ḥ. no nos haya llegado otra cosa que los largos *excerpta* guardados en la obra

1 Recuérdese que en la cita que vimos anteriormente, de los autores árabes, sólo había cuatro orientales, y ninguno andaluz. Ello puede explicarse considerando la fecha de composición de su obra, que según Ibn al-ʿAwwām, *loc. cit.*, fué el año 466 h. (6 set. 1073–27 agosto 1074), y, por tanto, vino a ser contemporánea o anterior a las de Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl.

2 Véase, por ejemplo, el plan de la obra de Ibn Baṣṣāl en nuestro artículo citado, si bien hay que tener en cuenta que representa la recensión menor, bastante sobria y ceñida y huérfana de citas.

de I. ʿA.? Ya vimos cómo ni siquiera el nombre de Ibn Ḥaŷŷāŷ es mencionado en la *GAL* de Brockelmann. Pero precisamente en los últimos tiempos nos han llegado nuevas noticias sobre la obra de I. Ḥ., que acreditarían su existencia actual, aunque son noticias que creemos hemos de rectificar y aclarar en buena parte. En el *Catalogue des manuscrits arabes, nouvelles acquisitions, de la Bibliothèque Nationale,* de E. Blochet, p. 47, se atribuye el texto agronómico de los fos 1 al 71 del ms. 5013 a Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad ibn Ḥaŷŷāŷ. Esta aserción de Blochet, que creemos errónea en parte, según probaremos a continuación, ha sido reflejada en el *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris* [1] de G. Vajda, y, al parecer, también encontró ecos en el folleto del prof. H. Pérès, *Abou 'l-Khayr ach-Chadjjar al-Ichbili: Kitab al-Filah'a ou Le Livre de la Culture. Notices et extraits traduits par A. Cherbonneau, Eclaircissements par H. Pérès* [2]. En él dice el prof. Pérès que Ibn al-Ḥaŷŷāŷ al-Išbīlī — cuya obra agrícola se propone publicar en próximos volúmenes de la *Bibliothèque arabe française* — es conocido también con los nombres de Abū-l-Qāsim ibn ʿAbbās al-Nahrāwī o Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ṣawwām al-Andalusī. No conocemos la base de tal identificación, que creemos errónea [3]. No nos dice el prof. Pérès de qué ms. se valdrá para la edición de Ibn Ḥaŷŷāŷ; es posible que tomara en consideración el aludido nº 5013 de la Bibl. Nat., fos 1-70, dado por E. Blochet como correspondiente a Ibn Ḥaŷŷāŷ, cosa que necesita una rectificación.

Después de haber hecho un estudio de dicho ms., podemos decir que es un misceláneo de diferentes textos de agricultura: del fº 1 al fº 46 *r* contiene un texto que no es otro que la Suma, مجموع, de Agricultura del célebre médico y geópono toledano

[1] París 1953, pp. 44 y 342.

[2] Argel 1946, p. 10.

[3] Creemos que, en todo caso, el patronímico al-Nahrāwī está por al-Zahrāwī, o sea que Abū-l-Qāsim b. ʿAbbās al-Zahrāwī coincide con el nombre del célebre Abulcasis de Córdoba (m. 1013).

Abū-l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Kabīr b. Yaḥyà b. Wāfid al-Lajmī (389-467 h. = 999-1074/5), obra de la cual hemos hablado largamente y en diferentes ocasiones [1], y de la cual descubrimos un texto en un manuscrito misceláneo de Sid. M. Aziman, de Tetuán, manuscrito que precisamente ofrece una notable relación con el 5013 de la Bibl. Nat. de París, y creo que ambos derivan, si no uno de otro, de una fuente común. En los dos, después del último capítulo de la obra de Ibn Wāfid, sobre el modo de ahuyentar los mosquitos, se inserta un pasaje sobre los días que fueron infaustos para los israelitas, especificándose los días del calendario juliano que corresponden a tales fechas, pues en ellas no se emprenderá ninguna obra agrícola. Este pequeño texto también se encuentra en la obra de Agricultura del Ḥāŷŷ granadino al-Ṭignarī. A continuación del mismo, en los dos manuscritos de París y de Tetuán, aparecen unos capítulos, ابواب, sobre el cultivo del olivo, muy detallados, y aduciéndose casi siempre en primer lugar la autoridad de Yunius, o sea, de Columela.

El texto que se nos ofrece coincide casi textualmente con las citas de Ibn Ḥaŷŷāŷ hechas en la obra de Ibn al-ᶜAwwām. Transcribimos como ejemplo el principio de estos capítulos sobre el cultivo del olivo:

في الأرض التي تصلح للزيتون . قال ينيوس [2]: الأرض التي تصلح لشجر الزيتون جداً هي الأرض الرقيقة ، ومن أجل ذلك صار شجر الزيتون يخصب في أرض بلاد اطيغا (؟) ، لأن أرضهم أرض رقيقة ، واذا غرس فيها يخصب أكثر من خصبه في غيرها . قال المؤلف (رحمه الله) : يريد بذلك كثرة الزيت ، لا خصب تنعم الأغصان . قال ينيوس : والأرض البيضاء تصلح

1 Cf. mis dos artículos, *La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Wāfid*, en Al-Andalus, VIII [1943], pp. 281-332, y *Un manuscrito árabe de la obra de Agricultura de Ibn Wāfid*, en *Tamuda*, II (1954), pp. 87-96.

2 El ms. de París, como el de Tetuán, transcribe بنيوس.

لغرس شجر الزيتون لاسيما إن كانت رطبة لينة ، فإن شجر الزيتون التي تكون في مثل هذا الأرض تحمل ثمرة كثيرة.

Como puede verse, este texto coincide del todo con el pasaje de Ibn Ḥaŷŷāŷ aducido por Ibn al-ᶜAwwām (ed. Banqueri, I, pp. 226-6), y, en todo caso, puede servir como un elemento crítico para la mejor fijación de éste.

De modo que no cabe duda que en el ms. misceláneo de París, nº 5013, igual que en el de Tetuán, se han insertado, a continuación del primer texto, unos pasajes o capítulos derivados de Ibn Ḥaŷŷāŷ. Estos capítulos versan sobre el cultivo del olivo: sobre las condiciones del aire más propicias para el olivo; sobre los parajes más favorables; sobre la época mejor para la plantación; sobre los estiércoles más convenientes; luego pasa a la viña y trata de la poda de las viñas, singularmente de las vides cortas; sobre la época de su plantación; sobre lo que se puede sembrar entre las viñas; sobre el modo y época de estercolar las viñas; luego pasa al cultivo de la higuera, y empieza aduciendo la autoridad de Kastos, tal como ocurre en el pasaje correspondiente de I. ᶜA. (vol. I, p. 298), con cabal coincidencia; luego, a continuación de un capítulo sobre los árboles susceptibles de injertarse unos a otros (fº 65 *v*), éntrase en el cultivo de las hortalizas [1]; cítase también preferentemente a Yunius, pero ya se trata la materia de un modo harto sobrio, de modo que en el fº 70 *r*, después de tratar brevemente de las plantas dotadas de bulbo o de simiente, termina con el explicit dedicado a su hermano uterino, explicit que nos es conocido por haberlo reproducido Ibn al-ᶜAwwām (vol. I, p. 2).

En el fº 71 *r*, después de este explicit, se reproduce, al parecer, de la misma mano, la nómina de los autores antiguos y modernos citados por el autor, المولف رحمه الله—o sea, Ibn Ḥaŷŷāŷ—, nómina que ya conocemos, porque precisamente la registramos antes, transcrita por I. ᶜA.; pero es curioso que, tras de los

[1] Algunas entre ellas, ya tratadas en el primer texto del ms., o sea, en el de Ibn Wāfid.

cuatro autores árabes posteriores: al-Rāzī, Isḥāq ibn Sulaymān (Israʾīlī), Ṯābit ibn Qurra, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, se pone: «Aḥmad ben Muḥammad ben Ḥaŷŷāŷ, quien es el autor de esta obra» (احمد بن محمد بن حجاج وهو مؤلف هذا الكتاب). Seguramente esta referencia del copista, mal interpretada, induciría a Blochet a atribuir todo el contenido de esta parte del ms. 5013 a Ibn Ḥaŷŷāŷ. De modo que hay que rectificarlo, limitando el texto de Ibn Ḥaŷŷāŷ a estos capítulos o excerpta, que van desde el fº 47 *v* hasta el 70 *v*. Pensamos publicar próximamente tales excerpta de Ibn Ḥaŷŷāŷ, a base de los dos ms. de Tetuán y de París, y entonces se podrá perfilar más lo que aquí anticipamos.

Respecto al otro geópono arábigoespañol, Abū-l-Jayr al-Šaŷŷār de Sevilla, vamos a dar algunas aportaciones y también rectificaciones, en espera de que el prof. Pérès nos ofrezca la edición anunciada. Tampoco este autor ha sido inventariado en la *GAL* de Brockelmann, ni siquiera en sus *Suplementos*. De él y de su obra teníamos las referencias dadas por Ibn al-ᶜAwwām en su gran obra agronómica. En su prólogo nos dice que entre los autores andaluces con que enriquecerá su erudición se cuenta la del jeque, el sabio Abū-l-Jayr de Sevilla, cuya obra está fundada en las opiniones de los sabios y de los geóponos, así como en sus propias experiencias. En efecto, como dijimos antes, las citas de Abū-l-Jayr en la obra de I. ᶜA. se acompañan, por lo general, con las de Ibn Baṣṣāl y el Ḥāŷŷ granadino, completando la doctrina de Ibn Ḥaŷŷāŷ y de los autores antiguos.

Ibn al-ᶜAwwām cita a Abū-l-Jayr desde un principio, en el análisis de las cualidades de las diferentes tierras [1]; de los estiércoles en las diferentes clases de aguas, seis según nuestro autor; en la técnica de la abertura de pozos, instrumentos para elevar agua y para igualar el terreno, entre ellos el *almarchaquel* [2], plantación de los jardines, modos de la plantación, riegos que se

1 Vol. I, p. 85.

2 Especie de nivel en forma de triángulo isósceles o también, esquemáticamente, de murciélago, y de aquí su nombre. También está citado por Ibn Baṣṣāl y otros geóponos hispanoárabes.

le darán. Como dijimos, suelen ir sus citas acompañadas de las de Ibn Baṣṣāl y el Ḥāŷŷ granadino [1]. De la parte de fitotecnia especial, en la arbórea sus citas aparecen, a veces, juntas con las de Ibn Baṣṣāl; pero, a medida que se avanza en la parte de fitotecnia de plantas herbáceas, sus citas se multiplican más y más, ocupando como el primer plano, iniciando su cita el texto del artículo o pasaje correspondiente, y reemplazando la principalía que tenían antes las citas de Ibn Ḥaŷŷāŷ [2]. Se ve bien claro que Abū-l-Jayr lleva aquí principalmente de la mano a Ibn al-ᶜAwwām También se le cita en la parte de economía o pequeña industria agrícola, como por ejemplo en la elaboración del vino amostazado y en la obtención del vinagre. Por fin, también es tenido en cuenta en la parte de calendario agrícola, si bien aquí la fuente principal es la célebre obra de ᶜArīb ben Saᶜd [3].

De modo que también la obra de Ibn al-ᶜAwwām nos da como una imagen de lo que debía de ser la de Abū-l-Jayr. ¿No cabe decir más sobre ella? Desde luego que tenemos diferentes referencias bibliográficas sobre manuscritos u obras puestas a nombre de Abū-l-Jayr. En el citado Catálogo de E. Blochet se inventaría en el nº 4764, fᵒˢ 64 *r*-161 *r*, un Tratado de Agricultura de Abū-l-Jayr [4]. El prof. H. Pérès, en su citado vol. V de la *Bibliothèque arabe-française*, reivindica a nombre de Abū-l-Jayr unos breves capítulos publicados antes por A. Cherbonneau a nombre de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥusayn [5], y prueba que derivan del expresado ms. 4764 de París. El señor Codera trajo de su viaje de estudios por el Norte de Africa un ms., el nº 19 de su fondo en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, y según Codera, en Túnez creían que tal ms. era un extracto de la obra de Abū-l-Jayr, de la cual hay ejemplar en la mezquita al-Zaytūniyya de Túnez. Hemos hecho

[1] Cf. los arts. 6, 7 y 8 del cap. VIII.

[2] Cf. los arts. 7, 9, 10 y 11 del cap. 22 y en los capítulos posteriores.

[3] Cf. la nota 1, p. 97.

[4] El ms. es un misceláneo de diferentes textos agronómicos; es de letra magrebí moderna, pues fué copiado en el año 1038 h.

[5] El primer texto del ms. misceláneo va a nombre de este autor, y de aquí el error de Cherbonneau.

un estudio de este ms. y hemos comprobado que coincide con el tratado que se guarda en el ms. 2809 de la Bibl. Nat. de París, f°s 1-116 *v;* es un tratado agronómico dividido en nueve capítulos, según los cultivos de los diversos géneros de plantas. Se cita con harta frecuencia a Aristóteles y a Ibn Waḥšiyya, pero sobre todo se cita frecuentemente a Ibn Baṣṣāl en lo relativo a las diversas clases de tierra; sobre los géneros de aguas, se cita la *Agricultura egipcia,* الفلاحة المصرية. Al tratar del cultivo de la colocasia, se transcribe el *Libro de las plantas* de Abū-l-Jayr al-Andalusī: القول في افلاح القلقاس نقلت من كتاب النبات لابي الخير الاندلسي.

Alguna otra cita aislada de Abū-l-Jayr hemos encontrado en este tratado — por ejemplo, al tratar de las varias clases de uvas —, en el cual son tan frecuentes las citas de Ibn Baṣṣāl y las de Ibn Waḥšiyya. Es curioso que el autor intercala versos de distintos autores, relativos a alusiones poéticas a la materia agrícola o floral tratada; entre ellos (f° 143 *v* del ms. 19 del fondo Codera) hay unos versos del poeta valenciano Abū Isḥāq ibn Jafāŷa, y ello es una prueba más que tal obra no puede ser un simple resumen de la de Abū-l-Jayr.

En el rápido examen que hicimos del ms. 4764 de París, f°s 64 *v*-161, vimos que es un tratado agronómico, كتاب الفلاحة, puesto a nombre de Abū-l-Jayr al-Šaŷŷār al-Išbīlī, copiado de letra mogrebí en el año 1038 h. El tratado es de origen español, pues emplea los nombres romances hispanos de los meses: *febrer, mars;* se presenta como derivado de los libros de los antiguos; cita a autores griegos, entre ellos a Aristóteles; se fija en las relaciones que las distintas clases de plantas tienen con la tierra, con su grado de humedad o sequedad; estudia el modo de curar las dolencias que pueden padecer, efecto del frío, hielo, nieve, viento, o bien de los enemigos, como son los pájaros, hormigas, ratones; se fija en el modo de poder influir en la clase y gusto de los frutos, y, después de un estudio de los estiércoles que deben aplicarse en los diferentes casos, empieza la fitotecnia arbórea especial, comenzando, como era lo corriente, con el olivo, y terminando casi con la higuera; no cita muchos nombres

de autores; se contenta, a menudo, con la expresión genérica بعض الفلاحين; da una gran extensión al estudio de los injertos, destacando el *injerto nabateo*, التركيب النبطي. A continuación, entra en materia de economía agrícola sobre el modo de recoger y adobar las aceitunas; de preparar las uvas pasas; de manipular el lino. Sigue luego el cultivo de las plantas de huerta.

Termina con la parte de aves domésticas; como Ibn Wāfid [1] cita a Filemón en lo concerniente a las palomas, y, por fin, se dan las prescripciones para combatir las ratas, animales salvajes, serpientes, pulgas, hormigas y mosquitos. Acaba con un a modo de calendario agrícola sobre تجارب العام, por ejemplo, los presagios que puede significar el trueno en el mes de agosto, o en el de septiembre, en el día de *ʿAnṣar*. Es curioso que en el ms. de París, f° 161 *r*, el explicit reza كمال كتاب الفلاحين, o sea, dando un nombre diverso del registrado en el incipit, y diverso de las citas vistas antes a la obra de Abū-l-Jayr, con el nombre de كتاب النبات, *Libro de las plantas*.

Para terminar estas rápidas aportaciones al conocimiento y bibliografía de la obra de Abū-l-Jayr, séanos permitido recordar lo que escribimos hace poco tiempo, en estas mismas páginas, en el artículo *Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe* [2]. En dicho artículo probábamos cómo es muy distinto y misceláneo el contenido del opúsculo كتاب في الفلاحة لابي الخير الاندلسي, editado en Fez, en el año 1358 h. Probamos cómo de la p. 2 a la 82 se contenía el texto de la obra de Ibn Wāfid: مجموع, *Compendio de Agricultura;* cómo el texto de las pp. 83-84 está dislocado y probablemente no tiene nada que ver con el explicit de la p. 84, a nombre de Abu-l-Jayr; la serie de capítulos que van desde la p. 85 hasta la p. 144 se corresponden casi todos con pasajes de la obra del Ḥāŷŷ granadino al-Ṭignarī, y desde esta p. 144 a la 192 empieza un texto que deriva de la obra de Abū-l-Jayr, según reza el mismo epígrafe: من كتاب ابي الخير, epígrafe que quizá explica el explicit dislocado de la p. 84. Tam-

[1] Cf. mi citado artículo en Al-Andalus, VIII [1943], pp. 281-332.
[2] Pp. 130 ss.

bién en el ms. misceláneo del señor M. Aziman, de Tetuán, f°s 23 *v* al 48, sigue el texto agronómico de Abū-l-Jayr, más completo que en la edición de Fez. Ya hicimos antes un ligero bosquejo del contenido de estos pasajes, los cuales no presentan un orden bien sistemático de materias, y, al parecer, son a modo de excerpta, recogidas en la edición de Fez, con la falta de orden típica en ésta. Ello nos impide hacer un cotejo definitivo con el texto del ms. 4764 de París, f°s 64 a 161, si bien también aquí hay hacia el final unos pasajes de meteorología agrícola, que pueden corresponderse con el almanaque agrícola que había al final de la obra de Abū-l-Jayr.

J. M. Millás Vallicrosa.

AUTOBIBLIOGRAFÍA DE IBN ᶜARABĪ

La obra literaria de Ibn ᶜArabī, que elude todo censo y clasificación, plantea problemas de los que algunos son insolubles. El primero de todos, el de la autenticidad. No hay duda, en efecto, de que, entre el gran número de obras que se le atribuyen, algunas no son suyas, e incluso ciertos autores [1], movidos por lo común de un celo a veces exagerado, pretenden que hay interpolaciones de pasajes apócrifos en obras maestras indiscutiblemente genuinas.

Para resolver estos problemas de autenticidad hemos encontrado un criterio sumamente precioso en la *iŷāza* que Ibn ᶜArabī concedió al sultán al-Muẓaffar [2], hijo del sultán al-ᶜĀdil, para todas las obras que Ibn ᶜArabī aprendió de sus maestros y todas las que él mismo escribió. Esta *licencia* escrita le ha llevado a enumerar cuantos maestros y obras suyas quiso, de suerte que el inestimable documento es un repertorio auténtico de sus maestros y de sus libros.

Dos observaciones principales hay que hacer sobre esta *iŷāza*.

La primera es que está fechada a comienzos de muḥarram 632 (=1234 de J. C.). Como Ibn ᶜArabī murió en Damasco a 22 rabīᶜ II 638 (= 1240) — es decir, seis años después de

1 Al-Šaᶜrānī, citado por Ibn al-ᶜImād, *Šaḏarāt*, V, 202.

2 Muerto el 4 muḥarram 635 h. = 1237. Véase Ibn Jillikān, nº 720; *Šaḏarāt al-ḏahab*, V, 175-6.

redactar esta autobibliografía —, hay que pensar en la cantidad de obras que en estos seis años pudo escribir un autor tan prodigiosamente fecundo. A condición de no abusar, este período serviría para situar por lo menos una parte de las obras atribuídas al gran místico con gran certeza. Pero el problema no es tan fácil como pudiera parecer y en seguida veremos por qué.

Ibn ʿArabī, en segundo término, no pretende ni ha tenido nunca la intención de volcar la inmensidad de su obra en esta lista, ya que expresamente afirma no citar de sus libros más que lo que le ha sido posible *(mā tayassara)*, «pues son muchos — añade —, desde el que sólo comprende un cuadernillo hasta el que pasa de cien volúmenes». Si se piensa, además, a quien va destinada la *iŷāza*, se comprenderá por qué incluye unas obras y no otras: los libros de magia, astrología, necromancia, etc., que ocupan tanto espacio en su producción, han quedado fuera de la lista.

Abarca ésta en el ms. Ṣ 290 títulos (pero, como cuatro están en blanco, quedan 286); 285 en el B; 278 en el Ṭ, y 265 en el A. Brockelmann, en su *GAL* (I, 2ª ed., pp. 571-582; y Supplb., I, pp. 791-892), da 239 con referencia a los lugares en que sus manuscritos se encuentran. Pero, con gran sorpresa, hallamos que sólo 56 títulos son comunes a Brockelmann y a nuestra lista. Por tanto, 230 de los títulos de la *iŷāza* no se hallan en Brockelmann. Viceversa — y esto es más grave — 183 títulos mencionados por Brockelmann no figuran en nuestra *iŷāza*.

¿Es que Ibn ʿArabī ha omitido mencionar en su autobibliografía tales 183 obras? O ¿se trata de obras posteriores a la *iŷāza*, por haber sido compuestas entre 632 y 638? La segunda hipótesis es indudablemente errónea, pues no es concebible que hubiera escrito tantos libros en tan poco tiempo, pensando además que muchos de ellos son bastante extensos. Hemos, pues, de acogernos a la primera suposición, aunque parcialmente corregida por la segunda. A nuestro juicio, los 183 títulos representan, de un lado, obras escritas después de la *iŷāza*, y en proporción diez veces mayor, obras compuestas con an-

terioridad, y no incluídas en la lista, bien por no interesar directamente al sultán — caso de los libros de magia —, bien por haber hecho una simple selección de una producción innumerable.

Pero aquí se plantea otra cuestión: ¿guió a Ibn ʿArabī algún principio en su selección, o ésta fué hecha al azar? Nada nos dice. Lo único que hace es introducir una pequeña división en dos sectores: uno de sólo 6 títulos, con las obras de *ḥadīṯ*, es decir, pertenecientes a la *šarīʿa* (o camino sunní normal); y otro, con los 280 títulos restantes, relativos a la *ḥaqīqa*, es decir, pertenecientes a la vía mística, a la Verdad en pleno y absoluto sentido.

Un examen atento de la lista no nos revela ningún criterio que haya presidido el censo. No hay criterio cronológico, ya que el nº 45 es del año 600 = 1203, mientras que el nº 48 es del 599 = 1202, y el nº 50 del 598 = 1201 al 629 = 1231, etc. La simple lectura de los títulos revela inmediatamente que tampoco ha regulado su sucesión un criterio lógico, por materias o grados de abstracción o dificultad. Hay que renunciar a buscar un orden. Claro es que sería demasiado pedir a un místico, y más aún a un espíritu tan desordenado e ilógico (lo que en un místico no es, ni mucho menos, un reproche), que pusiera orden en sus composiciones. En general, es difícil, si no imposible, clasificar razonada y metódicamente la obra total de Ibn ʿArabī, y cualquier tentativa de este género, a menos de ser por completo externa y artificial, está condenada de antemano al fracaso: Ibn ʿArabī se repite siempre. Su pensamiento es, a veces, espiral y da más y más vueltas como un caballo de noria. No hay manera de dibujarla ni en superficie ni en profundidad; ni en línea recta ni en ninguna especie de curva. Más bien, formaría un dibujo surrealista, sumamente ingenuo y caprichoso.

Este desorden priva a nuestra *iŷāza* de considerable parte de valor. Pero, en cambio, tiene la ventaja de permitirnos resolver el problema de autenticidad de 286 obras que llevan el nombre de Ibn ʿArabī; autenticidad atestiguada por el gran número de mss. que de ellas quedan (¡y cuántos descubrimientos

no nos reserva el porvenir!) Tal es la razón, junto con la lista que nos da de sus maestros, de que estimemos importante editarla. Porque todo lo que es «auto-» (autobiografía, autobibliografía, autógrafo) resulta indispensable para comprender y reconstruir la obra de un gran maestro.

Publicamos la *iŷāza* según los siguientes mss.:

Ṣ = El nº 19.945 *b*, *taṣawwuf*, de la Dār al-kutub al-Miṣriyya del Cairo, que es una colección de tratados místicos, la mayoría de ʿAbd al-Ganī al-Nābulusī. La *iŷāza* ocupa los fºs 1 *b*-6 *b*. El ms. es del año 1289 = 1872, según otro fechado en 1145 = 1732. Da 286 títulos.

B = El nº 365, *muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* de la misma Dār al-kutub. Sólo comprende nuestro tratado en 5 folios de 23 líneas en nasjī, de 16 $^1/_2 \times 10\ ^1/_2$ cms. Está fechado en 1033 = 1623. Da 285 títulos.

Ṭ = Es el nº 158, *muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ*, en la misma Dār al-kutub. Sólo comprende nuestro tratado en 5 folios de 25 líneas en escritura persa, de 15 × 9,2 cms. No tiene fecha, pero es probablemente del s. XII = XVIII, si no más tardío. Da 278 títulos.

A = Es el nº 633, *maŷāmīʿ Ṭalʿat*, en la misma Dār al-kutub. Es una colección de 35 tratados, todos de Ibn ʿArabī. La *iŷāza* ocupa los fºs 104 *b*-109 *a*. Está fechado en 6 ṣafar 1288 = 1871. Da 265 títulos. Tiene algunas adiciones que indican el contenido de algunos tratados; pero, en general, es mal ms. y no merece fe. El nombre del sultán al-Muẓaffar no figura, sin duda por negligencia del copista.

N = De Istanbul, según microfilm en el Departamento de Mss. de la Liga Árabe, en El Cairo.

He aquí ahora las concordancias entre los títulos que son comunes a nuestra lista y a la de Brockelmann:

Brock.	Iŷāza	Brock.	Iŷāza	Brock.	Iŷāza	Brock.	Iŷāza
4	88	26	70	59	218	147	60
5	30	28	48	60	122	151	149
10	50	30	53	63	253	152	154
11	194	31	67	65	51	154	76
13	65	34	106	69	61	157	102
14	14	38	62	71	79	166	24
16	38	40	22	73	80	167	227
17	34	42	203	76	285	168	126
18	47	43	92	83	223	188	26
20	63	46	56	96	210	190	43
21	64	47	133	100	55	213	140
22	71	51	58	126	188	223	285
23	129	56	45	128	186	228	30
24	19	57	87	130	75	233	145

Un despojo exhaustivo de los mss. atribuídos a Ibn ʿArabī existentes en el Cairo (sobre todo en las colecciones Ṭalʿat y Taymūr conservadas en la Dār al-kutub al-Miṣriyya) y en Damasco nos ha permitido encontrar un número bastante considerable de títulos que aparecen en la *Iŷāza* y no figuran en Brockelmann. Muchos otros irán apareciendo, conforme se vayan explorando los tesoros aún no divulgados que guardan las bibliotecas, tanto públicas como privadas, del Oriente. Pero los resultados de nuestras investigaciones quedan reservados para un estudio posterior.

[1 *b*] ﴿صورة إجازة من الشيخ الأكبر ، قدس الله سرّه العزيز ، ونفعنا به﴾ [1]

بسم الله الرحمن الرحيم !

أقول ، وأنا محمد بن علي بن عربي [2] الحاتمي ، وهذا لفظي : استخرتُ الله تعالى ، وأجزتُ للسلطان الملك «المظفّر» بهاء الدين غازي ، ابن الملك «العادل» (المرحوم إن شاء الله) أبي بكر بن أيوب وأولاده ، ولمن أدرك حياتي ، الروايةَ عنّي في جميع ما رويته عن أشياخي من قراءة وسماع ومناولة وكتابة واجازة ، وجميع ما ألّفته وصنّفته من ضروب العلم وما لنا من نثر ونظم ، على الشرط المعتبر بين أهل هذا الشأن ، وتلفظتُ بالإجازة عند تقييدي هذا الخط ، وذلك في غرّة محرّم سنة ٦٣٢ [3] بمحروسة دمشق . وكان في استدعائه أن أذكر له من أسماء شيوخي ما تيسّر لي ذكره [4] منهم ، وبعض

[1] Siglas de los mss.: B = nº 365 *muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — Ṣ = nº 19945 *b taṣawwuf* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — Ṭ = nº 158 *muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — A = nº 633 *maǧāmīʿ Ṭalʿat* en la Dār al-kutub al-Miṣriyya. — B añade al título: هذه الرسالة إجازة من مولانا الشيخ محيي الدين بن العربي الحاتمي الطائي ، أجاز بها لأمير المؤمنين الملك المظفر بهاء الدين غازي بن الملك العادل أبي بكر أيوب وأولاده والمسلمين . بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين . أقول . . .

[2] B y Ṭ: العربي.

[3] B y Ṭ: سنة اثنين وثلاثين وستمائة.

[4] B y Ṭ: ذكرى.

مسموعاتي ، وما تيسّر من أسماء مصنّفاتي ، فأجبتُ استدعاءه (نفعنا الله وإياه بالعلم ، وجعلنا وإياه من أهله ، إنّه وليّ كريم).

فمن شيوخنا: أبو بكر محمد بن خلف بن صافي اللخمي [5] . قرأت عليه القرآن الكريم بالقراآت السبعة ، وكتاب «الكافي» لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيني المقرىء [6] في مذاهب القراء السبعة المشهورين . وحدثني به عن ابن المؤلّف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني عن أبيه المؤلّف.

ومن شيوخنا في القرآن أيضًا: أبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط [7] ، من أهل قرطبة . قرأت عليه القرآن الكريم والكتاب المذكور . وحدثني به أيضًا عن ابن المؤلّف أبي الحسن شريح عن أبيه المؤلّف محمد بن شريح المقرىء.

ومن شيوخنا أيضًا: القاضي أبو محمد عبد الله الباذلي [8] قاضي مدينة فاس . حدثني بكتاب «التبصرة في مذاهب القراء السبعة» لأبي محمد بن طالب [9] المقرىء عن أبي بحر سفيان بن القاضي عن المؤلّف ، وبجميع تأليف المكي [10] أيضًا ، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا أيضًا: القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن حمزة . سمعت

5 Murió en 585 h.: cf. Ibn al-Ŷazarī, *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'* II, 137-138 (Cairo 1933).

6 Nació en 388 h. y murió en 476 h.: cf. Ibn al-Ŷazarī, II, 153.

7 Murió en 586 h.: cf. Ibn al-Ŷazarī, II, 379.

8 Ş: السادلى; B: البادى.

9 Nació en 355 h. y murió en 395 h.: cf. Ibn al-Ŷazarī, II, 309-310: Ibn Farḥūn, Cairo 1330 h., p. 346.

10 Ş: مكى.

عليه كتاب «التيسير في مذاهب القراء السبعة» لأبي عمرو عثمان بن أبي سعيد الداني المقرىء[11] . حدثني به عن أبيه عن المؤلّف ، وبجميع تأليف[12] الداني ، وأجازني إجازة عامة.

ومن شيوخنا: القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري[13] . [2 a] سمعت عليه كتاب «التقصّي» لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري الشاطبي . وحدثني به عن أبي عمران موسى بن أبي بكر عن المؤلّف ، وبجميع تأليفه[14] مثل «الاستدراك» و«التمهيد» و«الاستيعاب» و«الانتقاء» ، وأجازني إجازة عامة في الرواية ، وأجازني[15] أن أروي عنه تأليفه[16].

ومن شيوخنا: المحدث أبو محمد عبد الحق بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي[17] الاشبيلي . وحدثني بجميع مصنّفاته في الحديث ،

11 Nació en 371 = 981, y murió en 444 = 1053: cf. Yāqūt, *Iršād*, V, 35; Ibn Baškuwāl, 873; Ibn Jillikān, trad. Slane, III, 433; Ibn al-Ŷazarī, *Ṭabaqāt*, I, 503; Ḏahabī, *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, III, 16; Brockelmann, *GAL*, I, 516, y *Supplb.*, I, 717.

12 Ṭ: تواليف.

13 Murió en 586 h.: cf. Ibn al-Ŷazarī, II, 143. — Sobre Ibn ʿAbd al-Barr (nació en 368 h. y murió en 463 = 1071), cf. *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* (Ḥaydarābād 1334 h.) III, 206-209; Brock., *GAL*, I, 367, y *Supplb.*, I, 628-629; Ibn Farḥūn, *Dībāǧ* (Cairo 1329), 367; *Šaḏarat al-ḏahab*, III, 314-316.

14 Ṭ: تواليفه.

15 Ṭ, B: اجاز لى.

16 Ṭ, B: جميع تواليفه.

17 Ṭ: الارضى (!). — Nació en 537 o 538 h. y murió en 622 h.: cf. Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Codera, Madrid 1887), II, p. 620.

وعيّن لي [18] من أسمائها «تلقين المبتدىء» و«الأحكام» الصغرى والوسطى والكبرى ، وكتاب «التهجد» ، وكتاب «العاقبة» [19] ، ونظمه ونثره . وحدثني بكتاب الإمام أبي محمد علي بن محمد بن حزم عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح ، عنه .

ومن شيوخنا : عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني [20] . سمعت عليه «صحيح» مسلم ، حدثني به عن الفؤادي ، عن عبد الغافر القاري ، عن الجلودي ، عن إبرهيم المروزي ، عن مسلم . وأجازني [21] إجازة عامة .

ومن شيوخنا : يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي ، نزيل مكة . سمعت عليه كتباً كثيرة في الحديث والرقائق ، منها [22] كتاب «صحيح» البخاري ، حدثني به عن أبي الوقت ، عن الداودي ، عن الحموي السرخى ، عن الفربري [23] ، عن البخاري .

ومن شيوخنا المكيين : ابن الشجاع زاهر بن رستم الاصفهاني [24] ، إمام المقام بالحرم الشريف . سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى ، حدثني

18 Falta لى en Ṭ.

19 Ṭ: العافية .

20 Nació en 520 h, y murió en 614 h.: cf. *Šaḏarat al-ḏahab*, V, 60.

21 Sic en Ṣ.— Ṭ, B.: واجاز لى .

22 Falta en Ṣ desde كتبا hasta منها .

23 Falta الحموى en Ṣ, y السرخى en B, Ṭ y A. — Al-Farabrī murió en 360 h.: cf. Ibn Jillikān, nº 593; *Šaḏarāt*, II, 286.

24 Murió en 609 h.: cf. *Šaḏarāt al-ḏahab*, V, 37.

به عن الكرخي ، عن العورجي ، عن الخزاعي ، عن المحبوبي . وأجازني[25] إجازة عامة .

ومن شيوخنا : البرهان [بن][26] نصر بن أبي الفتوح بن علي الحضرمي ، إمام مقام الحنابلة بالحرم الشريف . سمعت عليه كتباً كثيرة ، منها «السنن» لأبي داود السجستاني ، حدثني بها عن أبي جعفر محمد بن علي بن محمد السماني ، عن أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب ، عن أبي عمر القاسم بن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي البصري ، عن ابي محمد بن[27] أحمد بن عمر اللؤلؤي ، عن أبي داود . وأجازني[28] إجازة عامة . وحدثني بكتب ابن ثابت الخطيب ، عن أبي جعفر السماني .

ومن شيوخنا : محمد بن الوليد بن[29] أحمد بن محمد بن شبل . قرأت عليه كتبا كثيرة من تأليفه ، وناولني كتاب «المعتمد» ، وكتاب [2 *b*] «المقصد» و «الأحكام» الشرعية ، من تأليفه .

ومن شيوخنا : أبو عبد الله بن غلبون . حدثني بكتب القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري ، عنه . وأجازني إجازة عامة .

ومن شيوخنا : أبو سعيد عبد الله بن عمر بن أحمد بن منصور الصفّار[30] . حدثني بكتب الواحدي كتابةً عن عبد الجبار بن محمد بن أحمد الحواري ، عنه .

25 Ṭ, B: واجاز لى.

26 Adición que sólo se halla en Ṣ y que es preferible no incluir.

27 Falta بن en Ṣ.

28 Ṭ, B: واجاز لى.

29 Falta بن en Ṣ.

30 A, Ṭ: الصفا.

ومن شيوخنا: أبو الوائل بن العربي . سمعت منه «سراج المهتدين» للقاضي ابن العربي ابن عمّه . حدثني عنه ، وأجاز لي إجازة عامة.

ومن شيوخنا: أبو الثناء محمود بن المظفّر اللبّان . حدثني بكتب ابن خميس ، عنه ، وحدثني بكتب الحميدي.

ومنهم: محمد بن محمد البكري . سمعت عليه «رسالة» القشيري ، وحدثني بها عن أبي الأسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، عن جدّه [31] ، عن عبد الكريم المؤلف . وأجاز لي إجازة عامة.

ومنهم: ضياء الدين [32] عبد الوهّاب بن علي بن سكينة ، شيخ الشيوخ ببغداد . أجاز لي إجازة عامة ، وأخذ عني ، وأخذت عنه . وحدثني بتأليف [33] عبد الكريم بن هوازن القشيري ، عن أبيه ، عن عبد الوهّاب ، عنه . وسمعت عليه برباطه بمدينة السلام ، بحضور ابنه عبد الرزّاق.

ومنهم: أبو الخير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني . حدثني بتأليف [34] البيهقي ، عن محمد بن الفزاري [35] ، عن البيهقي . وأجاز لي إجازة عامة.

ومنهم: أبو الطاهر [36] أحمد بن محمد بن أحمد بن ابرهيم السلفي

31 B: عن جده عبد الكريم.

32 B: بن عبد الوهاب.

33 B: بتواليف.

34 B: بتواليف.

35 En B faltan estas cuatro palabras.

36 B: ابو الظاهر.

الاصبهاني . أجاز لي إجازة عامة . وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن عمر بن شريح الرعيني المقرىء.

وأيضاً ممّن أجاز لي إجازة عامة ، وكتب لي أن أروي عنه كتب البيهقي [37]: عبد الرحمن السلمي ، حدثني بها عن محمد بن بصار البيهقي ، عنه.

ومنهم: جابر بن أيوب الحضرمي . أجاز لي إجازة عامة . وهو يروي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني المقرىء.

وممن أجاز لي إجازة عامة: محمد بن أسعد بن محمد القزويني — والحافظ الكبير ابن عساكر صاحب «تأريخ دمشق» [38] — ومنهم أبو القاسم خلف بن بشكوال [39] ، وهو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن [3 a] عبد الله بن الحسن الشافعي — ومنهم يوسف بن الحسن بن أبي الثقاة بن الحسن ، وأجازنا أخوه أبو العباس أيضاً — ومنهم أبو القاسم ذاكر بن كامل بن غالب الخفّاف [40] — ومنهم محمد بن يوسف بن علي القزويني — ومنهم أبو الطاهر بن عوف — ومنهم أبو طالب اللخمي بالإسكندرية — ومنهم أبو حفص عمر بن عبد المجيد بن عمر بن حسن بن عمر بن أحمد القرشي

[37] B, Ṭ: كتب عبد الرحمن السلمي.

[38] Nació en 499 h. y murió en 571 h.: cf. *Šaḏarāt al-ḏahab*, IV, 239; Ḏahabī, *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, IV, 122 (= 2ª ed., 118); Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya*, IV, 273-277; Yāqūt, *Mu'ŷam al-udabā'*, V, 139-146.

[39] Murió en 578 h.: *Šaḏarāt al-ḏahab*, IV, 361-362; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 179; Ḏahabī, *Ta'rīj al-ḥuffāẓ*, IV, 132 ss (= 2ª ed., 128-131); Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, Fez 1316, p. 116, y Cairo 1324, p. 114; Maqqarī, II, 122-142; Brock., *Suppl.*, I, 580.

[40] Falta ذاكر. en B. — Murió en 591 h.: cf. *Šaḏarāt al-ḏahab*, IV, 306.

الميانشي [41] — ومنهم أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحافظ [42]: كتب الي بالرواية عنه بجميع تأليفه ونظمه ؛ وسمّى لنا من كتبه «صفوة الصفوة» ، و «مثير الغرام الساكن الى أشرف الأماكن» ، وغير ذلك — ومنهم أبو بكر بن أبي الفتح السجستاني — ومنهم المبارك بن علي بن الحسين الطباخ [43] ، عبد الرحمن ، الأستاذ المعروف بابن علوان — ومنهم عبد العزيز الزنجاني [44] — ومنهم أبو القاسم هبة الله بن علي بن مسعود بن شداد الموصلي — ومنهم أحمد بن أبي منصور — ومنهم محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهوب بن جامع بن عبدون البغدادي الصوفي ، ويعرف بابن البناء [45] — ومنهم محمد بن أبي بكر الطوسي [46] — ومنهم المهذب بن علي بن هبة الله الطبيب الضرير — ومنهم ركن الدين أحمد بن عبد الله القاهر الطوسي الخطيب — وأخوه شمس الدين أبو عبد الله — ومنهم القراباتي [47] ببغداد — ومنهم ثابت بن عبر الحادي [48] : قرأ علي من كتبه ،

41 Murió en 616 h. en Meca, aunque en *al-ʿIqd al-ṯamīn fī taʾrīj al-balad al-amīn* de Abū-l- Ṭayyib al-Fāsī se dice que murió en 581 o 583 h., según nota autógrafa del ḥāfiẓ Ibn Sayyid al-Nās, que vió la lápida en el cementerio: cf. *al-ʿIqd* (ms. de la Dār al-kutub al-Miṣriyya), III, fº 174 *b*; Ibn al-Ŷazarī, I, 594. — Su nisba deriva de *Mayyanš*, pueblo de Mahdiyya, en Ifrīqiya.

42 Murió en 597 = 1200: cf. *Šaḏarāt al-ḏahab*, IV, 329-331; Ḏahabī, *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, IV, 131-137.

43 Murió en 575 h. en Meca.

44 Sic en A y Ş; en Ṭ y B : الريحاني.

45 Murió en 616 h.: cf. *Šaḏarāt al-ḏahab*, V, 53.

46 Falta en Ş desde... ومنهم محمد hasta الطوسي.

47 B : العرابانى. — Ṭ : القرامانى. — A : الفرمانى. — En Ṭ y B : نقله في

جزء ابن الانصارى, que es acaso una glosa metida en el texto (este Anṣārī es Muḥ. b. ʿAA o Muḥ. ʿAbd al-Bāqī).

48 Sic en Ş. — En Ṭ : بن عين الحادى. — En B : بن عمر الحادى.

أعني تأليفه ، جملةً ، ووقفها بزاويته بمسجد عماد بن الحماد بالموصل — ومنهم عبد العزيز الأصم [49] — ومنهم أبو عمرو عثمان بن أبي المعالي [50] — ومنهم عبد الحميد بن محمد بن علي بن أبي الرشد [51] القزويني — ومنهم محمد بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي : أسمعني جميع مصنّفاته [52] — ومنهم أبو الحسن علي بن عبد الله بن حسن الرازي — ومنهم أحمد بن منصور الحوري — ومنهم أبو محمد اسحق بن يوسف بن علي — ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحجري — ومنهم أبو الصبر أيوب بن أحمد الفهري — ومنهم أبو بكر محمد بن عبيد السكسكي — ومنهم ابن مالك: حدثني بمقامات الحريري ، عن مصنّفها — ومنهم عبد الودود بن سمحون ، قاضي المكتب [53] — ومنهم عبد المنعم بن القرشي الخزرجي — ومنهم علي بن عبد الواحد بن جامع النجّار — ومنهم أبو بكر بن حسن ، قاضي مرسية — ومنهم أبو جعفر بن يحيى الودعي [54] — ومنهم علي بن

49 B: الاحضر. — Ṭ: الأمصر.

50 Ṭ: — ومنهم أبو عمر عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري الشافعي ، من أولاد البراء بن عازب — ومنهم بشر بن محمد بن أبي المعالي. N: ومنهم بن عمر عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري الشافعي ، من أولاد البر بن محارب (!) — ومنهم يسرة بن محمد بن أبي المعالي.

51 B: الراشد.

52 Ṭ, B: قرأ علىّ جميع مصنفاته.

53 Ṭ: المنكب.

54 Sic en Ṣ. En B y Ṭ: الورعي (con *rā'*).

هذيل ــ ومنهم أبو زيد السهيلي : حدثني بـ« الروض الأنف » في شرح [3 b] السيرة ، و « المعارف [55] » ، و « الأعلام » ، وجميع تأليفه ــ ومنهم أبو عبد الله بن النجّار المالقي المحدث ــ ومنهم أبو الحسن بن الصائغ الأنصاري ــ ومنهم عبد الجليل ، مؤلّف « المشكل في الحديث » ، و « شُعَب الإيمان » ــ ومنهم أبو عبد الله بن مجاهد [56] ــ ومنهم عمران بن موسى بن عمران الميرتلي [57] ــ ومنهم الحاج محمد بن علي بن أخت أبي الربيع المقرىء ــ ومنهم علي بن البقران [58].

ولولا خوف الملال وضيق الوقت ، لذكرنا من سمعنا عليه ولقيناه.

✲ ✲ ✲

وها أنا أذكر من تأليفي [1] ما تيسّر ، فإنها كثيرة ، وأصغرها جزء أو كراسة واحدة ، وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد ، وما بينها . فمن ذلك :

55 Ṭ : وجميع مصنفاتة منها ملقى السبيل . — B : والمعارف وجميع منها ملقى السبيل «ملقى السبيل».

56 Ṭ, B : ابن المجاهد.

57 Ṭ : المتزيلي. — N : المنزيلي. — Ṣ : المرتلى. Se trata de la nisba de Mértola, la población portuguesa: cf. *Rawḍ miʿṭār*, p. 191; *Enc. Isl.*, III, p. 531.

58 En Ṣ sigue en el texto: ٧٠ عدة من ذكره من شيوخه سبعون ; pero es evidente que se trata de una nota de lector o de un copista, que el de este códice ha introducido en el texto.

1 Ṭ, N : تواليفى.

١ ــ كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح ، في الحديث ٢ ــ اختصار مسلم ٣ ــ اختصار البخاري ٤ ــ اختصار الترمذي ٥ ــ اختصار «المحلّى» [2] ٦ ــ الاحتفال فيما كان عليه رسول الله (صلعم) من سنّي الأحوال.

وأمّا في الحقائق في طريق الله تعالى ، التي هي نتائج الأعمال ، فمن ذلك ، وهو السابع من تصنيفنا:

٧ ــ كتاب الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل ، فرغ منه أربعة وستون مجلداً الى قوله تعالى في سورة الكهف «وإذ قال موسى لفتاه: لا أبرح . . .» (آية ٥٩) ٨ ــ الجذوة المقتبسة والحضرة المختلسة ٩ ــ مفتاح السعادة في معرفة الدخول الى طريق [3] الإرادة ١٠ ــ المثلثات الواردة في القرآن الكريم ١١ ــ الأجوبة عن المسائل المنصورية ١٢ ــ مبايعة القطب ١٣ ــ مناهج الارتقاء الى افتضاض أبكار البقاء المخدّرات بخيمات اللقاء ، يحتوي على ثلاثة آلاف مقام في طريق الله تعالى ، وهو على ثلثمائة باب ، كل باب عشر مقامات ١٤ ــ كنه ما لا بدّ للمريد منه ١٥ ــ المحكم في الحكم وآداب رسول الله صلعم ١٦ ــ الجلا في آداب الملأ الأعلى ١٧ ــ كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى ١٨ ــ شفاء الغليل في إيضاح السبيل ١٩ ــ عقلة المستوفز ٢٠ ــ جلاء القلوب ٢١ ــ التحقيق في الكشف عن سرّ الصديق ٢٢ ــ الإعلام بإشارات أهل الإلهام ٢٣ ــ الإفهام ، في شرحه ٢٤ ــ السراج الوهّاج في شرح كلام الحلّاج ٢٥ ــ المنتخب في مآثر العرب ٢٦ ــ نتائج الأفكار وحدائق الأزهار

[2] Tal vez *al-Muḥallà fi al-fiqh* de Ibn Ḥazm, editada en Cairo, 11 partes 1347-1352 h.

[3] Esta palabra falta en Ṭ.

٢٧ ــ الميزان في حقيقة الإنسان [4 a] ٢٨ ــ المحجّة البيضاء ٢٩ ــ كنز الأبرار فيما روي عن النبي (صلعم) من الأدعية والأذكار ٣٠ ــ مشكاة الأنوار فيما روي عن النبي (صلعم) من الأخبار ٣١ ــ الأربعين المتقابلة في الحديث ٣٢ ــ الأربعين حديثاً في الطوالات ٣٣ ــ المنعش [4] ٣٤ ــ التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ٣٥ ــ تعشق النفس بالجسم ٣٦ ــ إنزال الغيوب على سرائر [5] القلوب ٣٧ ــ أسرار قلوب العارفين ٣٨ ــ مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية ٣٩ ــ الجلاء ٤٠ ــ النهج السديد ٤١ ــ في شرحه ٤٢ ــ أنس [6] المنقطعين ٤٣ ــ الموعظة الحسنة ٤٤ ــ البغية في اختصار كتاب «الحلية» ٤٥ ــ الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعتُ به في طريق الآخرة: من إنسان وحيوان ونبات ومعدن ٤٦ [7] ــ المبادي والغايات فيما في حروف المعجم من الآيات ٤٧ ــ مواقع النجوم في الإنزالات الوجودية [8] ٤٨ ــ حلية الأبدال ٤٩ ــ أنوار الفجر ٥٠ ــ الفتوحات المكية ، عشرون مجلداً ٥١ ــ تاج التراجم ٥٢ ــ الفحوص في الرصوص ٥٣ ــ الشواهد ٥٤ ــ القطب وإلامامين ٥٥ ــ التنزلات الموصلية ٥٦ ــ إشارات القرآن في علم الإنسان ٥٧ ــ المدهش ٥٨ ــ القسم الإلهي باسم الرب ٥٩ ــ الأقسام الإلهية ٦٠ ــ الجلال والجمال ٦١ ــ المقنع في إيضاح السهل الممتنع

4 Falta en Ṭ.

5 B: أسرار.

6 B: أنيس.

7 Falta este nº en Ṣ.

8 Ṭ, B: مواقع النجوم وكتاب الإنزالات الوجودية.

٦٢ ــ شروط أهل الطريق ٦٣ ــ الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ٦٤ ــ الخلوة ٦٥ ــ عنقاء مغرب ٦٦ ــ عقائد أهل[9] الكلام ٦٧ ــ الاتحاد الكوني ٦٨ ــ الرسائل ٦٩ ــ الإشارات في الأسرار الإلهية والكنايات ٧٠ ــ الحجب ٧١ ــ كتاب إنشاء الجداول والدوائر ٧٢ ــ الأعلاق في مكارم الأخلاق ٧٣ ــ روضة العاشقين ٧٤ ــ الميم والواو والنون ٧٥ ــ المعارف الالهية ، وهو الديوان الكبير ٧٦ ــ المبشرات ٧٧ ــ الرحلة ٧٨ ــ العوالي في أسانيد الأحاديث ٧٩ ــ الأحدية ٨٠ ــ الهوّ[10] ٨١ ــ الرحمة ٨٢[11] ــ الديمومية ٨٣ ــ الجود ٨٤ ــ القيومية ٨٥ ــ الإحسان ٨٦ ــ الفلك والسماء ٨٧ ــ الجامع ، وهو كتاب الجلالة ٨٨ ــ العظمة ٨٩ ــ المجد ٩٠ ــ الحكمة ٩١ ــ العزة ٩٢ ــ الأزل ٩٣ ــ النون ٩٤ ــ السرّ ٩٥ ــ الإبداع والاختراع ٩٦ ــ الخلق والأمر ٩٧ ــ القدَم ٩٨ ــ الهمّة واللمة[12] ٩٩ ــ الصادر والوارد ١٠٠ ــ الملك ١٠١ ــ الموارد والواردات ١٠٢ ــ القدس[13] ١٠٣ ــ الحياة ١٠٤ ــ القلم ١٠٥ ــ المشيئة [4 *b*] ١٠٦ ــ الفهوانية

9 Ṭ: علم أهل.

10 Ṣ: الهوة. — B: الشهوة.

11 Los nos 82-90 aparecen así en Ṭ y B:

٨٢ ــ الجامع ، وهو كتاب الجلالة ٨٣ ــ العظمة ٨٤ ــ المجد ٨٥ ــ الديموميّة ٨٦ ــ الجود ٨٧ ــ القيوميّة ٨٨ ــ الإحسان ٨٩ ــ الفلك والسماء ٩٠ ــ الحكمة.

12 Ṭ: اللمة والهمة.

13 Ṭ, B: روح القدس.

١٠٧ ــ الرقيم ١٠٨ ــ العين ١٠٩ ــ المياه ١١٠ ــ كُنْ ١١١ ــ المداني[14]
والمبادي ١١٢ ــ الزلفة ١١٣ ــ الرقم ١١٤ ــ الدعاء ١١٥ ــ الإجابة
١١٦ ــ الرمز ١١٧ ــ الرتبة ١١٨ ــ البقاء ١١٩ ــ القدرة ١٢٠ ــ الحكم
والشرائع ١٢١ ــ الغيب ١٢٢ ــ مفاتيح الغيب ١٢٣ ــ الخزائن العملية
١٢٤ ــ الرياح اللواقح ١٢٥ ــ الريح العقيم ١٢٦ ــ الكثب ١٢٧ ــ التدبير
والتفصيل ١٢٨ ــ اللذة والألم ١٢٩ ــ الحق ــ ١٣٠ ــ الحمد
١٣١ ــ المؤمن والمسلم والمحسن ١٣٢ ــ القدر ١٣٣ ــ الشأن
١٣٤ ــ الوجود ١٣٥ ــ التحويل ١٣٦ ــ الحيرة ١٣٧ ــ الوحي
١٣٨ ــ الإنسان ١٣٩ ــ التحليل والتركيب ١٤٠ ــ المعراج ١٤١ ــ الروائح
والأنفاس ١٤٢ ــ الملك ١٤٣ ــ الأرواح ١٤٤ ــ النحل ١٤٥ ــ البرزخ
١٤٦ ــ الحسن ١٤٧ ــ القسطاس ١٤٨ ــ القلم ١٤٩ ــ اللوح
١٥٠ ــ التحفة والطرفة ١٥١ ــ الغرفة والحِرْفة[15] ١٥٢ ــ الأعراف
١٥٣ ــ زيادة كبد الثور[16] ١٥٤ ــ الإسفار عن نتائج الأسفار
١٥٥ ــ الأحجار[17] المنفجرة والمتشققة والهابطة ١٥٦ ــ الحال ١٥٧ ــ مراتب
الكثيب الأبيض ١٥٨ ــ الطين ١٥٩ ــ النمل ١٦٠ ــ العرش ١٦١ ــ الكرسي
١٦٢ ــ الفلك المشحون ١٦٣ ــ الهباء ١٦٤ ــ الجسم ١٦٥ ــ الزمان
١٦٦ ــ المكان ١٦٧ ــ الحركة ١٦٨ ــ العالم ١٦٩ ــ الآباء العلويات
والأُمّهات السفليات ١٧٠ ــ النجم والشجر ١٧١ ــ سجود القلب ١٧٢ ــ الأسما

14 Ş, Ţ: المداين.

15 B: والحزمة.

16 Ş: كبد النور. ــ Ţ: كبد الحوت.

17 Ţ: الجبال.

١٧٣ ــ الرسالة والنبوة والمعرفة والولاية ١٧٤ ــ الغايات ١٧٥ ــ النار
١٧٦ ــ الغرة والعزة ١٧٧ [18] ــ ١٧٨ [19] ــ
١٧٩ ــ الحضرة ١٨٠ ــ العشق ١٨١ ــ المناظرة بين الإنسان والحيوان
١٨٢ ــ المفاضلة ١٨٣ ــ الإنسان الكامل ١٨٤ ــ التفضيل بين البشر
والملك ١٨٥ ــ المبشرات الكبيرة ١٨٦ ــ محاضرة الأبرار ومسامرة
الأخيار ١٨٧ ــ الأوليّين ١٨٨ ــ العبادلة ١٨٩ ــ ما لا يعوّل عليه ،
وهو كتاب النصائح ١٩٠ ــ بحار البيان في الترجمة عن القرآن
١٩١ ــ المعرفة ١٩٢ ــ شرح الأسماء ١٩٣ ــ النكاح المطلق ١٩٤ ــ فصوص
الحكم ١٩٥ ــ [20] ١٩٦ ــ [21] ١٩٧ ــ نتائج الأذكار
١٩٨ ــ اختصار السيرة النبوية المحمدية [22] ١٩٩ ــ اللوامع والطوالع
٢٠٠ ــ كتاب اللوائح ٢٠١ ــ الاسم والرسم ٢٠٢ ــ الفصل والوصل
٢٠٣ ــ مراتب العلوم الوهبية [23] ٢٠٤ ــ أنفاس النور ٢٠٥ ــ النجد [24]
٢٠٦ ــ الوجد [5 *a*] ٢٠٧ ــ الطالب والمقام والوقوف والمجذوب
٢٠٨ ــ الأدب ٢٠٩ ــ الحال ٢١٠ ــ الشريعة والطريقة والحقيقة
٢١١ ــ التحكم والشطح ٢١٢ ــ الحق المخلوق [25] ٢١٣ ــ الأفراد والأعداد

18 En blanco en Ṣ. Nada que corresponda en Ṭ ni en A.

19 Idem.

20 Idem. Tampoco corresponde nada en B.

21 Idem.

22 Ṭ: المصطفوية.

23 Ṭ, B: علوم الوهب.

24 Ṣ, B: النحل; pero ya salió antes. Damos al texto de Ṭ.

25 Ṭ añade به.

٢١٤ ــ الملامية ٢١٥ ــ الخوف والرجاء ٢١٦ ــ القبض والبسط ٢١٧ ــ الهيبة والأنس ٢١٨ ــ النشأتين ٢١٩ ــ النواشىء الليلية [26] ٢٢٠ الفناء والبقاء ٢٢١ ــ الغيبة والحضور ٢٢٢ ــ الصحو والسكر ٢٢٣ ــ التجليات ٢٢٤ ــ القرب والبعد ٢٢٥ ــ المحو والإثبات ٢٢٦ ــ الخواطر ٢٢٧ ــ الشاهد والمشهود ٢٢٨ ــ الكشف ٢٢٩ ــ الذلّة ٢٣٠ ــ التجريد والتفريد ٢٣١ ــ الفترة والاجتهاد ٢٣٢ ــ اللطائف والعوارف ٢٣٣ ــ الفتوة ٢٣٤ ــ الرياضة والتجلّي ٢٣٥ ــ المحق والسحق ٢٣٦ ــ البواده والهجوم ٢٣٧ ــ التلوين والتمكين ٢٣٨ ــ الرغبة والرهبة ٢٣٩ ــ السكر والاصطلام ٢٤٠ ــ الفتوح والمطالعات ٢٤١ ــ الوقائع ٢٤٢ ــ الحرف والمعنى ٢٤٣ ــ التداني والتدالي [27] ٢٤٤ ــ الرفعة [28] ٢٤٥ ــ السرّ والخلوة ٢٤٦ ــ النور ٢٤٧ ــ الختم والطبع ٢٤٨ ــ الظلال والضياء ٢٤٩ ــ القشر واللب والجسم ٢٥٠ ــ الخصوص والعموم ٢٥١ ــ العبارة والإشارة ٢٥٢ ــ الحق والباطل ٢٥٣ ــ النقباء ٢٥٤ ــ الملك والملكوت ٢٥٥ ــ المدخل الى العمل بالحروف على بعض الآراء ٢٥٦ ــ الحد والمطلع ٢٥٧ ــ العروش ٢٥٨ ــ الاسم والنعت والصفة ٢٥٩ ــ السادن والاقليد ٢٦٠ ــ النوم واليقظة ٢٦١ ــ العبد والرب ٢٦٢ ــ الضوء والظلمة ٢٦٣ ــ الفرح والسرور [29] ٢٦٤ [30] ــ الرعد والمطر ٢٦٥ ــ اللطف

26 Ş: الكلية.

27 Ţ: التدني والتدلي.

28 Ţ: الرفقة.

29 B: السرور ٢٥٨ ــ الفرح ٢٥٧.

30 Falta en B.

والقهر ٢٦٦ ــ العزّ والذلّ ٢٦٧ ــ العلم والعمل [31] ٢٦٨ ــ الكوكب الأفل ٢٦٩ ــ روح الروح ٢٧٠ ــ قلب القلب ٢٧١ ــ قوت القوت ٢٧٢ ــ لوامع الأنوار ٢٧٣ ــ الأسرار الربانية ٢٧٤ ــ نتائج التوحيد ٢٧٥ ــ إنزال الغيوب ٢٧٦ ــ الأسماء الصمدية ٢٧٧ ــ مفتاح إلهام أهل التوحيد [32] ٢٧٨ ــ كتاب الأسرار ٢٧٩ ــ مآل العالم ٢٨٠ ــ زبدة الكل ٢٨١ ــ مؤنس الموحّدين ٢٨٢ ــ لطائف الأسرار ٢٨٣ ــ عين التنوير [33] ٢٨٤ ــ رقم الأوضاع ٢٨٥ ــ أسرار الحروف ٢٨٦ ــ سجنجل الأرواح ٢٨٧ ــ موعظة أهل الإنكار ٢٨٨ ــ كيف أنت وكيف أنا ، ومن أنا ومن أنت ٢٨٩ ــ دليل الخازن ٢٩٠ ــ مصفي القلوب.

والحمد لله وحده

ʿABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ.

31 En B son dos libros separados, sin و entre las dos palabras.

32 B : مفتاح أقفال إلهام أصل التوحيد ــ Ṭ : أقفال إلهام أهل التوحيد. ــ A : كتاب مفتاح اقفال الإلهام الوحيد في شرح احوال البسطامي أبي يزيد أمرني الحق بشرحها في النوم بساحل سبتة ببلاد المغرب ، فقمت مبادراً قبل الفجر ، وكان لي ناسخان ، فأمليت عليهما ، وكتبا ، فما طلعت الشمس حتى تقيد منها كراستان.

33 Ṭ : عين النور ــ B : عين النوسف.

COINCIDENCIAS VERBALES TÍPICAS EN LAS OBRAS Y TRADUCCIONES DE GUNDISALVO

Basándonos en documentos generalmente externos hemos atribuído a Gundisalvo cierto número de obras y traducciones que, según parece, tuvo él la iniciativa primaria de traducir o componer [1]. Llevaba Gundisalvo el título de 'archidiaconus secobiensis' y todo el mundo sabe hoy que ese título le constituía miembro importante del Cabildo de Toledo, sin que le diese parte alguna en el Cabildo segoviano y aun sin significar que él fuese oriundo de Segovia. En Toledo vivía y allí tenía su casa y sus fincas rurales. También intervino en otras obras y traducciones en las que la iniciativa primaria debe atribuírse a Juan Hispano, que se aprovechaba de Gundi-

1 M. Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Guudisalvo*, en Al-Andalus, XII [1947], 295-338:

'De scientiis'.
'Liber al-Kindī De intellectu'.
'De intellectu et intellecto', de Alej. de Afrodisia.
'De intellectu', de al-Fārābī.
'Fontes Quaestionum', de al-Fārābī.
'Liber exercitationis', de al-Fārābī.
'Liber introductorius', de los Ijwān al-Ṣafā'.
Los 'Maqāṣid', de Algazel.
'Metaphysica', de Avicena.
'De convenientia', de Avicena.

salvo como latinista [1]. Finalmente, hay obras y traducciones que no parecen ni de Gundisalvo ni de Juan Hispano, sino de Juan Sevillano [2].

Tales atribuciones se fundaban preferentemente en datos externos. Es, pues, natural que, prosiguiendo nuestro camino, expongamos ahora algún argumento y razonamiento preferentemente interno y primero en favor de Gundisalvo como latinista de todas las obras sobredichas. Otra será la ocasión de hablar directamente de intérpretes intermediarios.

En la ciencia histórica todo esto es conveniente y aun necesario. Porque en ella aun lo que parece mejor probado puede fallar; y así, el historiador siempre ha de estar dispuesto a corregir sus propios errores. La obrita titulada *De universalibus* tiene en favor de su atribución a Juan Hispano (Ibn Dāwūd), no sólo la afirmación de algunos códices, sino también algunas citas de autores del siglo XIII, que expresamente le atribuyen las sentencias que el librito contiene. Para dar como auténtica una obra, el historiador no tiene de ordinario datos más seguros. Y, sin embargo, en este caso son erróneos y falsos. La obrita no es más que un capítulo de Avicena en la exposición de la 'Isagoge' de Porfirio, como aparece en la edición árabe del Cairo 1952. En vista de esto, debemos negar la afirmación de los códices, y decir que los autores que los citan utilizaron, sin duda, algún manuscrito de ésos, y que por tanto no significa cosa nueva.

1 M. Alonso, *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dāwūd)*, en AL-ANDALUS, XVII [1952], 129-151:

'De differentia', de Qusṭā b. Lūqā.
'Fons vitae', de Ibn Gabirol.
'De caelo et mundo', de Ḥunayn.
'Prologus discipuli et Isagoge', de Avicena.
'De universalibus', cap. de la 'Isagoge'.
'De anima', de Avicena.
'De speciebus cordium', de Avicena.
'De vegetalibus', de Avicena.
'Sufficientia Physicorum', de Avicena.

2 M. Alonso, *Juan Sevillano: sus obras propias y sus traducciones*, en AL-ANDALUS, XVIII [1953], 17-49.

Es, pues, ilusión estribar tan sólo en manuscritos y códices con desprecio de los argumentos internos, lo mismo que utilizar tan sólo los manuscritos para negar los argumentos internos y aun otros externos que les contradicen. Las cosas se han de justipreciar bajo todos los aspectos que nos proporcionan.

Los matices internos unas veces pueden servir para comparar solamente dos traducciones entre sí; otras, podrán extenderse a un conjunto de obras y traducciones, y en este segundo caso puede suceder que cierto número de pruebas nos señalen para las obras A y B un mismo autor, mientras otras pruebas distintas de las primeras nos señalan también para las obras A y C a un mismo autor. Seguramente podremos inferir que las tres obras A, B y C se deben a una misma persona. También es cosa clara que una misma palabra árabe no es forzoso que se halle en todos los originales ni aun en todos los autores. Tampoco hay nada que exija que un mismo traductor vierta siempre una palabra árabe determinada por una misma palabra latina determinada. En cualquier traducción sería fácil probar lo contrario en una multitud de casos. Nosotros veremos que en una misma traducción, y a distancia de pocas líneas, se encuentra el *in sensibilibus* con el *in signatis singularibus*, el *solet* con el *de natura eius est*, etc. Son fórmulas que no implican distinto traductor ni tampoco la intervención de distinto intérprete intermediario. Quien haya traducido algo de una lengua a otra tendrá experiencia de no haberse sentido ligado a la norma de hacer corresponder a una misma palabra original la misma palabra de la nueva lengua. Pero el sorprender en varias traducciones un mismo procedimiento constante, y en variedad de casos y ocasiones, nos puede señalar con certeza una misma persona. La coincidencia en ciertos términos técnicos y aun en ciertos términos usuales tampoco exige siempre la identidad de autor o traductor. Puede tratarse de fórmulas comunes a todos. Por eso hemos de examinar principalmente aquellas expresiones en que no es fácil tal coincidencia. Los errores y lunares pertenecen a las cosas que primariamente llaman la atención de quien los encuentra en una persona. Los aciertos sirven también para orientar en aquellos casos en que lo ordinario es desacertar, o em-

prender caminos muy diferentes, por tratarse de expresiones muy divergentes en las distintas lenguas. Son éstas algunas de las consideraciones que me han guiado en la selección de las palabras que parecían más típicas. Quizá otras, que he rechazado, lo sean más. Quizá alguien ponga reparo en alguna. Pero el argumento se ha de entender formado por la fuerza que hace la convergencia de casos múltiples y variados. Esa conformidad en tantos casos significa la identidad del traductor o del compositor, como la unión de muchos y variados rasgos, tal vez comunes aisladamente considerados, nos señala una misma persona. Advirtamos desde luego que para que una expresión sea típica de un autor, no es necesario que ese autor la haya radicalmente inventado o que la haya forjado con una forma contraria al genio de la lengua. Lo que sucede es que por cien veces que él emplea tal expresión tan sólo se encontrará en otro una o dos veces, dudosas quizá o ciertas, pero rarísimas, y por cien palabras formadas en el troquel de ese autor tan sólo se encontrarán en los demás autores una o dos palabras de la misma laya. El mostrar en autores anteriores algún precedente raro no destruye lo típico de una expresión en cierto autor. Escoger entre dos fórmulas de un clásico la rara y quizá dudosa, y dejar casi siempre la ordinaria en ese clásico y en todos los demás, es cosa que caracteriza al que tal elección hace.

En la mayoría de los casos no tenemos ediciones críticas ni de los originales [1] ni de las traducciones. Esto nos obliga a

[1] La edición que uso de los textos latinos está señalada en los artículos a que se refieren las notas 1 y 2. El texto árabe va indicado después del texto latino, con la separación de dos puntos de esta manera: 2 *ra*, 5: 6, 10.

La referencia del árabe es a los siguientes textos:

1) Para la 'Isagoge' y el 'De universalibus': *Ibn Sina, La Logique. I. L'Isagoge...*, Cairo 1952 (buena ed. crítica).
2) Para la 'Sufficientia physicorum', Madrid, BN, ms. 5.008.
3) Para el 'De anima', Library of India Office, ms. 476, fos 161 *v*-214 *r*.
4) Para la 'Metaphysica', Library of India Office, ms. 477, fos 177 *v*-265 *r*.
5) Para el 'De convenientia', Londres, Br. M., Or., ms. 7.500, fos 102 *r*-102 *v*.
6) Para los 'Maqāṣid', de Algazel, ed. Cairo 1913.
7) Para el 'Liber introductorius', ed. Cairo 1928, tomo I, pp. 343-362

proceder con cierta precaución; pero no debe ésta ser tanta, que fuerce a dejar de expresar lo que resulta de la lectura de las ediciones o manuscritos que existen [1].

Esto supuesto, comenzaremos por comparar de dos en dos las obras que nos ofrecen especial interés. Después, una selección de términos referentes a varias obras nos hará ver cómo una misma mente ha guiado la traducción de todas las obras de que tratamos. Es verdad que si la comparación se hiciera siempre de dos en dos y al fin se comparara todo entre sí, resultaría cada caso más manifiesto y palpable; pero eso nos alargaría demasiado en la exposición.

8) Para el 'De intellectu', de al-Fārābī: Bouyges, M., *Alfarabi, Risalat fi 'l-aql*, Beirut 1938.

9) Para el 'De scientiis', de Gundisalvo, a base de al-Fārābī, véase González Palencia, *Alfarabi, Catálogo de las Ciencias*, 2ª ed., Madrid 1953.

10) Para el 'De intellectu', de Alejandro de Afrodisia, Escorial ms. 798 (en Casiri 794), fº 113.

11) Para el 'De differentia', ed. Cheikho en *Mašriq*, 1911, pp. 94-106.

12) Para el 'De speciebus cordium', Escorial ms. 844, fº 48 *v*.

No se conoce el árabe del 'De intellectu', de al-Kindī; del 'De caelo et mundo', de Ḥunayn; del 'De definitionibus', de Isaac; del 'Fons vitae', de Ibn Gabirol, ni el texto latino del 'De vegetalibus', de Avicena.

[1] Algunas traducciones tienen buenas ediciones, como el 'Fons vitae'; pero la mayoría requieren un trabajo detallado. Lo mismo se diga de las obras propias de Juan Hispano y de las de Gundisalvo. Tenemos por obras del primero: 1) el 'Liber de causis' (lo tradujo Gerardo de Cremona y lo editó Bardenhewer); 2) el 'Tractatus de anima' (lo editó Muckle; creo que en la redacción hubo ayuda de Gundisalvo y es muy útil en nuestro trabajo); 3) el 'Liber de causis primis et secundis' (lo editó De Vaux, y es necesaria segunda edición más cuidadosa; no hubo ayuda de Gundisalvo y no es útil en este trabajo). En cuanto a Gundisalvo, todas sus obras se han de tener presentes en nuestra labor: 1) el 'De scientiis' (ed. M. Alonso); 2) el 'De ortu scientiarum' (ed. Baeumker); 3) el 'De divisione philosophiae' (ed. Baur); 4) el 'De unitate et uno' (ed. Correns); 5) el 'De immortalitate animae' (ed. Bűlow); 6) el 'De processione mundi' (ed. Bűlow, muy mediana).

COMPARACIÓN DEL 'DE UNIVERSALIBUS' CON LA 'ISAGOGE'

Es evidente que entre las siete páginas del capítulo 12 de la maqāla primera y las 105 que ocupan los otros capítulos de las dos maqālas de la 'Isagoge', no vamos a encontrar el mismo número de casos. Si en esas siete páginas no hay ningún التصديق, no podemos esperar ahí ningún *credulitas* para interpretarlo; y si no hay ningún ذو النفس no podemos esperar un *habens animam* o un *animatum*. Pero, aun así, podremos observar varias coincidencias características.

Primera coincidencia: Sea el في الاعيان. El 'De universalibus' traduce así:

I. 1. Ponamus autem in hoc exemplum generis dicentes quod animal est in se quoddam; et idem est utrum sit *sensibile*, aut sit intellectum in anima (12 *ra*, 53-55: 65, 11).

2. Deinde non accidit extrinsecus ut sit universale, ita ut sit una essentia verissime, que est animal, cui accidit *in visibilibus extrinsecis* (في الأعيان الخارجة; por error tipográfico pone: universalibus extrinsecus), ut ipsa eadem habeat esse in multis (12 *rb*, 3-6: 66, 3).

3. Ergo natura animalitatis que habet esse *in sensibilibus*, differt per hoc accidens a natura humanitatis (12 *rb*, 26: 67, 1).

4. Aliquando est in intellectu primo, et deinde existit *in sensibilibus...*; aliquando primo habet esse *in sensibilibus*, et deinde formatur in intellectu (12 *va*, 14-18: 69, 3-5).

5. Et omnino, aliquando forma intellecta est causa existendi in *sensibilibus* (في الاعيان) formas quae sunt in eis, et aliquando formae quae habent esse in *sensibilibus* (في الاعيان) sunt causa aliquo modo essendi formam intellectualem scilicet quod existit in intellectu postquam iam habuit esse in *sensibilibus* (في الاعيان) (12 *va*, 20-24: 69, 7-9).

6. In *sensibilibus* enim *forinsecus* non est aliquid commune, nisi tantum discretio et dispersio (12 *va*, 31-32: 69, 14).

Es evidente que en todos los casos con el *sensibilia* se significan las cosas extramentales, sean objetos de los sentidos o no lo sean. En los demás capítulos de la 'Isagoge' tenemos el mismo caso:

II. 1. Similiter est in doctrina logica; non enim considerat incomplexa harum rerum secundum quod sunt alicuius duorum modorum dictorum esse: secundum quod est *in his sensibilibus* (في الاعيان) aut in intellectu... (3 *ra*, 54: 22, 7 ss.).

2. Iam enim in praemissis diximus quod res habeant esse, et quod esse earum est aliquando in *visibilibus;* aliquando in intelligibilibus... (4 *ra*, 20-22: 34, 6).

3. Hoc ergo esse quod habent praecedentia constituentia ex hoc quod est esse, non habuit esse nisi quia illa praecesserunt. Cum autem non habuit, nec habebit esse intelligibilis nec *sensibilis*... (4 *va*, 30-34: 34-15).

4. Respectus etiam huius possibilitatis est secundum intellectum absolutum; modus vero impossibilitatis est, quoniam possibile est opinari tristem *in sensibus* illo comitante remoto ab eo... (4 *vb*, 35-37: 36, 12).

En todos estos diez pasajes se identifica lo *visible* y *sensible* con lo *extramental* o *en sí mismo*, con el *individuo* en cuanto está fuera del entendimiento. Dos errores hay en esa traducción: el primero es no dar con exactitud la idea propia del original, y el segundo, introducir la confusión en el texto latino, donde a duras penas se puede distinguir cuándo se trata de una cosa cualquiera (sensible o no sensible) extramental, y cuándo es cuestión de cosas sujetas a los sentidos; v. gr. la frase: *exemplum huius non invenitur in rebus sensibilibus* (3 *vb*, 50: 28, 15-16), no se sabe con exactitud de qué cosas trata. Igualmente en la 'Metaphysica' (71*va*, 54: 183 *r*, 15), al llamar insensibles a las cosas abstractas, y sensibles a las pegadas a materia corpórea, pensaría alguien que trataba de individuos sujetos o no sujetos a los sentidos, pero lo abstracto no es lo individual. En el folio 5 *v* de la misma 'Isagoge' aparece muchas veces la palabra *sensible* (lín. 25; 30-31; 32; 50; 54-55; lín. 4; 7-8; 10; 12; etc.). El significado es distinto, pero se presta a confusiones evidentemente.

Alguna vez, sin embargo, nos encontramos con una traducción admisible:

Alius respectus est secundum quod est *in his singularibus*. Et alius secundum quod est in intellectu (2 *rb*, 33: 15, 4: cf. 2 *rb*, 29: 15, 1).

Alguna vez se omite en la traducción:

Ad hoc respondemus quod intentio considerandi huiusmodi discrepantiam alia est ab hac nostra; etenim intentio est hec de aliis que predicantur de aliis (على اشياء باعيانها) quibus sunt communia. Cum autem fuerint differentie ut rationale mortale que predicantur de aliquibus subiectis (على موضوعات باعينها) et cum venerint faciant quoddam tertium... (11 *rb*, 30-34: 105, 4-5).

Más tarde encontraremos el mismo resultado en otras traducciones y obras. Tanto el error *(in sensibilibus)* como otros modos de traducir más aceptables en una misma obra indican un mismo traductor, y, como a veces se hallan las dos cosas a distancia de pocas líneas, tampoco es admisible la explicación del caso por la intervención de distintos intérpretes intermediarios.

S e g u n d a: La fórmula اللهم الا ان, o simplemente الا ان, siempre es en árabe exceptiva de algo que acaba de decirse y significa: *excepto que*, *a menos que*, *a no ser que*, etc. En árabe y también en castellano pueden darse sin que preceda negación, pero el *nisi* latino exigiría antes una negación. El traductor de la 'Isagoge' lo entendió bien en dos casos (8 *vb*, 61: 78, 19; 9 *rb*, 9: 81, 5). Pero muchas veces pone punto inmediatamente antes, y así hace a esa fórmula comienzo de la prótasis de una condicional, y, aun a trueque de desfigurar el texto, va buscando un *fa* que sea comienzo de la apódosis, v. gr.:

Tunc pars illa non est significativa ullo modo, cum sic pars eius in effectu. *Si autem* fuerit potentia, tunc fortasse significabit aliquid, cum addiderint ei relationem aliquam designatam, hoc est ut sit ibi voluntas loquentis aliquid significandi per illam (3 *va*, 33): فلا يكون جزؤه البتة دالا على شيء حين هو جزؤه

بالفعل اللهم الا بالقوة حين نجد الاضافة المشار اليها وهو مقارنة ارادة القائل دلالة به (26, 5-6).

Se podría traducir así al castellano:

'Porque su parte, en cuanto parte, no significa algo en acto, sino, claro está, significa algo en potencia, cuando unida con ella se encuentra una relación determinada, cual sería, por parte del que habla, la voluntad de significar por ella alguna cosa'.

En la 'Isagoge' hemos encontrado los casos siguientes:

3 *va*, 33: 26, 5.
3 *va*, 63: 27, 5.
4 *va*, 6: 33, 14.
8 *rb*, 61: 75, 6.
10 *rb*, 35: 92, 13.
10 *va*, 7: 96, 12.

Con este modo de proceder coincide también el *De universalibus*, cuando traduce:

Hec autem natura per se ipsam non est genus naturale, sicut non est genus logicum. *Si autem* non vult intelligi genus naturale nisi natura pura (?) per se, que est apta generalitati... tunc congruum est... (12 *rb*, 65-12 *va*, 3): وهذه الطبيعة بنفسها ايضا ليست جنسا طبيعيا كما ليست جنسا منطقيا اللهم الا ان لا نعنى بالجنس الطبيعي الا مجرد الطبيعة الموضوعة للجنسية ولا نعنى بالجنس الطبيعي ما عنيناه فحينئذ يصلح ان ... (68, 133).

'Por sí sola esta naturaleza no es un género natural, como tampoco es un género lógico, a no ser, claro está, que con género natural signifiquemos la naturaleza abstracta sujeta a lo genérico...'.

Tanto en la 'Isagoge' como en el *De universalibus* aparece, sin duda, una misma mentalidad que interpreta un mismo tér-

mino de una misma manera. En otras obras encontraremos algo parecido.

Tercera: La fórmula وبالجملة significa *en resumen, brevemente, en pocas palabras, en términos generales*, etc. En la 'Isagoge' casi siempre se traduce por *omnino*. Pero la significación de este término latino no tenía uso en el sentido dicho, sino en el de *enteramente, bajo todos los puntos de vista*, etc., ni se pone al principio de la frase para indicar que lo antes dicho ampliamente se resume en lo que va a seguir con la brevedad posible, sino que se pone en el interior de la frase para significar la perfección con que se ejecuta la acción del verbo.

En la 'Isagoge' aparece malamente traducido en muchas ocasiones:

3 *va*, 37: 26, 7.
6 *rb*, 35: 49, 3.
. . . . . .

Omnino autem, diffinitio comprehendit omnes intentiones substantiales rei... (6 *rb*, 35: 49, 3): ... والحد بالجملة يشتمل على جميع المعاني الذاتية

'En resumen, la definición comprehende todos los conceptos esenciales de la cosa'.

En el 'De universalibus' encontramos una traducción idéntica a la de la 'Isagoge':

Et *omnino*, cum dicitur... (12 *rb*, 61: 68, 9): ... وبالجملة اذا قالوا
Et *omnino*, aliquando forma intellecta... (12 *va*, 20: 69, 7).

La coincidencia en dar a esa fórmula tal significado erróneo indica bien la identidad del traductor.

Cuarta: Así como para decir *todos ellos* tiene el árabe la fórmula كلهم así para indicar *uno solo* tiene el وحده. De ordinario ambas fórmulas han de ir con nombres o con palabras nominalmente tomadas. La grafía arábiga وحده lo mismo puede

significar: *y su definición* (véase 68, 6; 68, 10; 68, 16); que puede significar: *él solo*. Por esto el traductor de la 'Isagoge' se encontró con cierta perplejidad al interpretar esa fórmula:

Concedo autem quod animalitas est necessaria ad hoc ut homo sit id quod est et id propter quod habitum habet esse rei et quicquid est, et quandoquidem ita est, tunc substantiale commune alicui cum alio in sua diffinitione vel proprium non est esse rei sed pars eius: نعم الحيوانية محتاج اليها في ان يكون هو ما هو وليس كل ما يحتاج اليه في ان يكون شيء هو ما هو يكون هو الذي يحصل بحصوله وحده الشيء هو هو فاذا كان كذلك لم يكن الذاتي المشترك للشيء مع غيره وحده ولا الخاص وحده هو ماهية بل جزء ماهيته.

'Cierto que el hombre necesita la animalidad para ser lo que es; pero lo necesario para que una cosa sea lo que es no es aquello solo por lo que es (aquello solo que la constituye); porque si así fuese, entonces lo esencial que con otro elemento participa el ser, sería una cosa sola. Tampoco lo propio por sí solo es la esencia de la cosa, sino que es parte de la misma' (5 *ra*, 6-11: 57, 16-38, 1).

He aquí algunos casos que he encontrado:

2 *va*, 17 (solum): 16, 17.
3 *rb*, 2 (solus): 22, 15.
5 *ra*, 10 (in sua diffinitione): 37, 16-38, 1.
5 *vb*, 49 (per se): 45, 3.
6 *ra*, 31 (et non aliter): 46, 15.
6 *rb*, 9 (tantum): 48, 5.
7 *vb*, 5 (tantum): 60, 3.
7 *vb*, 10 (solius): 60, 6.
7 *vb*, 33 (tantum): 61, 1.
10 *rb*, 60 y 61 (solum): 95, 20-96, 1.
11 *va*, 65 (solius tantum): 109, 1.

Parecidamente en el 'De universalibus' tenemos:

Natura autem speciei (النوع; pero pone: *generis*) tantum, nisi aliquid aliud insuper adiungatur ei, impossibile est continere in eam multitudinem (12 *vb*, 3-5:

71, 1). Et predicatur de particularibus subiectis de quibuscumque homo tantum (12 *vb*, 31: 71, 20).

También en este caso tenemos conformidad entre la 'Isagoge' y el 'De universalibus'. Y en ambos aparece la oscilación del traductor, porque en latín no se dice: *natura speciei tantum*, ni *homo tantum*. De suyo ese *tantum* o *solum* siempre debe entenderse con el verbo, no con el nombre; y a veces no podrá entenderse con el nombre por ser adverbio, ni con el verbo por carecer de sentido: *Natura prima et inchoatio hominis solum erat parum utilis ad hoc* (2 *va*, 17: 16, 17), donde no hay a quien aplicar ese *solum*. Como se observará, la traducción es admisible bastante veces; pero la perplejidad que demuestra, indica que los aciertos se deben a que traduce el sentido general de la frase, más que al conocimiento particular de la fórmula. Son casos de aproximación más que de exactitud bien informada. En otras obras encontraremos algo semejante.

Quinta: El uso de las conjunciones suele indicar muy determinadamente si se trata de una o de dos personas. Aquí, tanto en la 'Isagoge' como en el *De universalibus* tenemos un hispanismo bien característico, aunque tenga buen fundamento en los clásicos latinos:

Attende si est hoc rectum (en vez de: *utrum hoc sit rectum*) (12 *va*, 6: 68, 17). De materia enim hic tractandum si oportet ut intentio (en vez de *utrum oporteat...*) (4 *ra*, 44-45: 30, 18).

Hasta aquí hemos encontrado en estas traducciones ciertos defectos y lunarcillos que, por hallarse tanto en la 'Isagoge' como en el *De universalibus*, prueban bien que se trata de una misma persona y no de dos traductores, al menos si nos fijamos en el latinista. Veamos ya algunos aciertos en que de ordinario andan desorientados los traductores.

Sexta: La fórmula arábiga ذلك مع es muy ordinario verla mal traducida; sin embargo me parece rectamente interpretada en esta 'Isagoge': 2 *rb*, 51 (praeter hoc): 15, 15; 2 *vb*, 49:

20, 4; 5 *ra*, 34-35: 38, 17; 7 *ra*, 43: 55, 10, etc., y también en el *De universalibus:* 12 *rb*, 63: 65, 18; 12 *ra*, 64: 65, 18 (que responde a معه); 12 *rb*, 20: 66, 14 (responde a معه). Podemos, sin duda, tener por error de copistas o de editores algunos casos que aparecen mal interpretados: 3 *vb*, 56: 29, 3, cf. 29, 4; 3 *ra*, 30: 21, 11; 8 *vb*, 32: 77; 20; etc. donde tenemos *propter hoc*. Cualquiera ve que es difícil que se conservara intacta esta fórmula bajo la acción de copistas y editores. No se puede, en cambio, admitir fácilmente que el traductor cambiara a las pocas líneas.

Séptima: La expresion وذلك انّ la vemos traducida, no por el calco: *Et hoc est quoniam*, sino por *enim (etenim)* tanto en la 'Isagoge' (3 *va*, 17: 25, 15; 4 *vb*, 23: 36, 5; 5 *ra*; 2: 37, 12; 5 *va*, 42: 42, 19; 8 *rb*, 43: 73, 12; 9 *ra*, 39: 80, 3; 9 *rb*, 24: 81, 17; 10 *ra*, 54: 93, 6; 10 *rb*, 5: 93,17, etcétera, etc.) como en el *De universalibus* (12 *rb*, 50: 68, 1; 12 *vb*, 32: 71, 21).

Es cosa sabida cómo los intérpretes traducían el calco: *Et hoc est quoniam*. En la 'Isagoge', donde aún hay muchos más casos con el *enim*, he encontrado sin embargo, *Et hoc est quod...* (4 *rb*, 10: 31, 17) y puede indicar en el traductor cierta perplejidad, como pasa en la traducción de los *Maqāṣid*, donde también hay algún caso excepcional, como veremos al comparar entre sí, en su conjunto, las obras todas de que vamos tratando.

Octava: La palabra 'fortasse' para traducir la palabra ربما y para significar especialmente un estado mental me parece también bastante característica, así en la 'Isagoge' (4 *va*, 26: 34, 10; 4 *va*, 63: 35, 11; 4 *vb*, 53: 37, 2; 9 *ra*, 37: 80, 2; 10 *va*, 1: 96, 6, etc.), como en el 'De universalibus' (12 *ra*, 45: 65, 5, etc.). Cuando la palabra ربما no se refiere a un estado mental, en la 'Isagoge' y en otras obras que hemos de examinar se traduce por *aliquando*, sobre todo cuando se repite diciendo: *aliquando... aliquando*.

N o n a: La palabra التصور se traduce muchas veces por *intellectus*, así en la 'Isagoge' (2 *rb*, 3-4: 14, 1; 2 *rb*, 30: 15, 1; 2 *rb*, 34: 15, 5; 2 *rb*, 43: 15, 10; 2 *rb*, 50: 15, 15; 2 *va*, 33: 17, 10; 2 *va*, 40, 41: 17, 14, etc., etc.), como también en el *De universalibus* (12 *ra*, 55: 65, 12; 12 *ra*, 63: 65, 1). Esta coincidencia es tanto más notable cuanto que el mismo Gundisalvo no la sostuvo siempre, y así, en los *Maqāṣid* traduce muchas veces *imaginatio*, como en la 'Sufficientia' 33 *ra*, 52 y 53. Vió sin duda que en la 'Isagoge' la palabra *intellectus* tenía demasiados sentidos para que la traducción quedase inteligible. Tampoco fué feliz con la palabra *imaginatio*. En el lenguaje de hoy habría que traducir la palabra التصور por *simple aprehensión*, como contrapuesta a *juicio*. Esto al menos en un buen número de casos del original, aunque no siempre, pues es muy ordinario que signifique algo mental comprehensivo *de la simple aprehensión* y *del juicio mismo*.

D é c i m a: La palabra لزم se traduce en la 'Isagoge' por *concomitari (comitari)*, aunque en la edición se dice muchas veces por error: *communicare*, *communicantes*, que deben corregirse en conformidad con el árabe. Tenemos esa palabra en la 'Isagoge' unas veinticinco veces (4 *ra*, 5: 29, 11, etc.). Y lo mismo encontramos en el *De universalibus*:

Individuum autem non fit individuum nisi cum adiunguntur naturae speciei proprietates extraneae *concomitantes* aut *non concomitantes* (12 *va*, 50-51: 70, 9-10). Quia est coniunctio ex natura et accidente vel *non comitante vel comitante* (12 *vb*, 37: 72, 3-4). Unitas enim est de his quae *comitantur* rem... (12 *vb*, 32: 71-72).

U n d é c i m a: La palabra latina *designare* (designatio, designatum), *assignare* (assignatio, designatum) es frecuente en estas traducciones para interpretar las palabras árabes اشار الى y عنى, y tal vez algún otro sinónimo árabe de estas palabras. Así se halla en la 'Isagoge' muchas veces, v. gr.:

Cum addiderint ei relationem aliquam *designatam*... (3 *va*, 35: 26, 6). Quando vocatur sol hic *designatus*... (5 *va*, 5: 41, 17).

No creo necesario añadir más casos de la 'Isagoge'. En el 'De universalibus' tenemos:

Animalitas enim non fit singularis *designata* nisi cum adiungitur ei aliquid... (12 *ra*-12 *rb*): 65, 19). Et non exprimit vel designat aliquid... (12 *rb*, 18: 66, 13).

Y así otros muchos casos. También este modo de traducir es indicador del mismo traductor y no de traductores distintos.

Supuestas estas coincidencias, así en errores como en aciertos, la afirmación y aun la sospecha de que se trata de dos traductores parecerá científicamente bien poco admisible y fundada, mientras no se ofrezca algo positivo en contra. No bastará algo negativo contra una conformidad tan positiva, que apenas se hallará otra mayor. Un *ignoro*, un *no me convence*, un *silencio* en los manuscritos no implican ni ciencia ni método científico más elevado.

Ciertamente nada hay en qué apoyar la hipótesis de dos traductores: — 1) Si el de la 'Isagoge' fué el primero en traducir, no es admisible que dejara ese capítulo 12° del *De universalibus* para que luego se luciera con su traducción Juan Hispano, además de que ni éste ni su latinista hubieran puesto tanto empeño en repetir fórmulas ciertamente erróneas, como el *in sensibilibus* dejando la más acertada *in singularibus*. — 2) Si Juan Hispano tradujo primero ese capítulo 12° del *De universalibus*, no es admisible, en primer lugar, que el que tradujo después toda la 'Isagoge' le imitara en tantas cosas, sobre todo en los defectos, comenzando bien y acabando mal; y en segundo lugar, no es admisible que pusiera una tan falsa dedicatoria a cierta *dominatio*, hablándole de que deseaba traducir la *Sufficientia physicorum* y de que para impulsarse a sí mismo (animam nostram) a hacer la traducción, había hecho antes la de los capítulos (no del capítulo: capitula intentionum universalium; cum capitulis memoratis), que Avicena había antepuesto a la Lógica (el capítulo *De universalibus* no va inmediatamente antepuesto) y aun antes de las *intenciones universales* había traducido el prólogo

de Ŷūzaŷānī. Nada de esta introducción dedicatoria [1] se puede aplicar exclusivamente al capítulo *De universalibus* sin tergiversar todo su contenido. Y el que hace esa dedicatoria es Ibn Dāwūd, el mismo que tradujo el *De universalibus* según algunos manuscritos (Ragusa, por ejemplo). — 3) ¿Será que ambos tradujeron simultáneamente y conviniendo en lo que cada uno había de traducir? Aun así, con afirmación tan gratuita resultaría que el que menos tradujo se levantaría con el santo y la limosna y lo ofrecería como obsequio a cierta *dominatio*. Esto no es probable, como tampoco es creíble que el homenajeado recibiera como especial obsequio un capítulo de tan poca importancia, que resultaría ridículo si al mismo tiempo se publicaban la 'Isagoge' y la 'Sufficientia', y aun sería más ridículo si se suponen ya publicadas. Finalmente, si se supone repartido así el trabajo, no es posible la coincidencia en tantos pormenores, así en aciertos como en desaciertos.

Pero dejemos las hipótesis. El manuscrito Vat. lat. 2.186, por ejemplo, pone en su debido sitio el 'De universalibus' de esta manera:

Fº 93 *v*, 21... in diffinitione animalis rationalis per hominem et non hominem. — Capitulum de naturali et intellectuali et logico, et de eo quod est ante multiplicitatem et in multiplicitate et cum multiplicitate; et de his quinque universalibus. Usus fuit ut... (fº 94 *v*, 29) et hoc postea declarabitur in philosophia prima. — Capitulum de differentia. Differentie nomen... (cf. ed. Venecia, 8 *rb*, 17-18, juntamente con 12 *ra*, 42 y 12 *vb*, 43: en árabe ed. Cairo 1952, pp. 64-65).

Según esto, carece de toda verosimilitud el que de manos

[1] El texto dice así: 'Verba Avendeuch Israhelite. Studiosam animam nostram ad appetitum translationis libri Avicenne, quem Asschiphae idest Sufficientiam nuncupavit, invitare cupiens, quedam capitula intentionum universalium, que logico negotio preposuit in principio istius libri, dominationi vestre curavi in latinum eloquium ex arabico transmutare. Tamen quia in plerisque codicibus in principio libri totius prologus cuiusdam discipuli invenitur appositus ex quo plura colligi possunt tam de vita quam in scriptis prefati viri, ipsum quoque transfundere duxi cum capitulis memoratis qui sic incipit' (Apud Birkenmajer, *Revue néos.*, 36 [1934], 314).

del traductor saliera puesto en otro sitio ese capítulo 'De universalibus'. El hecho de que se halle copiado aparte y de que, consiguientemente a esa operación, se haya omitido en algunos manuscritos en nada afecta a la cuestión del traductor. El traslado aparte es de copistas y autores posteriores. Si el traductor lo hubiera publicado aparte, no es presumible que los copistas y autores posteriores hubieran acertado a poner el capítulo en su verdadero sitio, como ahí está puesto. Y lo más probable es que ni hubieran sabido que pertenecía a la 'Isagoge', como hasta últimamente ha pasado en nuestros tiempos, a pesar de haber arabistas. Si la traducción viene del traductor como está en ese manuscrito, ya no hay razón extrínseca ninguna para hablar de dos traductores, uno de los cuales habría introducido ese capítulo en la traducción del otro. La crítica interna ya vimos que excluye también la hipótesis de dos traductores.

Admitido el hecho de un solo traductor, el traslado de ese capítulo al fin de la obra (y de ahí en copias aparte, y a copias de la 'Isagoge' sin ese capítulo), queda explicado por lo mismo que en él dice Avicena, es a saber, que trata de algo común a todos los universales, y que, por lo mismo, se debe poner después de todos ellos y después de conocer las conveniencias y discrepancias de cada uno en particular, es decir, al fin de la obra:

> Et fuit usus ut tractatus de his poneretur continuus cum tractatu generis et speciei, *quamvis hoc commune sit quinque universalibus*. Dicemus ergo imitantes priores... (12 *ra*, 47-50).

Reconoce Avicena lo ilógico de poner ahí ese capítulo, aunque hace lo que ve que otros han hecho. No debe, pues, parecer extraño que algún erudito tuviera la ocurrencia de mandarlo trascribir al fin, algo así como vemos que se hace en la edición de Venecia, la cual sin duda sigue algún manuscrito. Por ese camino el capítulo llegará a ser tenido por obra distinta y aparte.

COMPARACIÓN DE LA 'SUFFICIENTIA' CON LA 'ISAGOGE'

Hemos visto que Juan Hispano se da como traductor de los 'Capitula intentionum universalium' y que, aparte y en particular, no habla del 'Capitulum de naturali et intellectuali et logicali et de eo quod est ante multiplicitatem et in multiplicitate et cum multiplicitate de hiis quinque universalibus' [1]. Tal es en árabe y en latín el título de ese capítulo. No nos parece muy científico restringir a él sólo lo que literalmente se afirma de muchos capítulos y también del prólogo de Ŷūzaŷānī. Juan Hispano promete, además, traducir la 'Sufficientia'. ¿Haría realmente esa traducción? Veamos:

Primera coincidencia: El في الاعيان se traduce también aquí por *in sensibilibus* cuando dice:

Et cum natura specialium habuerit esse *in singularibus*, fiet aliquod individuum. Ergo hoc intenditur ut nature specialium faciant esse aliqua individua *in sensibilibus* (13 *rb*, 54: 1 *r*, 21). Unus est quod non est possibile ut habeat esse in actu stabile *in signatis individuis*, et alius possibile est ut habeat esse in actu stabile *in signatis individuis vel sensibilibus* (23 *rb*, 55-56: 22 *v*, 1). Quomodo ergo poterit haberi verum esse, cum hec res non habeat certissime essentiam stabilem *in signatis, in sensibilibus* (23 *rb*, 63: 22 *v*, 5). Quidam autem attribuerunt ei esse non quod sit *de sensibilibus exterius* ullo modo sed quia est aliquid opinabile (32 *vb*, 27-29: 42 *r*, 16). *In sensibilibus* autem habet esse in anima; habet enim esse in anima simul et imaginatio utriusque et imaginatio medii quod est inter illos simul; non autem habet esse *in sensibilibus* aliquid existens inter illos (33 *ra*, 51-54: 42 *v*, 29).

Estos seis casos indican el mismo traductor que para los diez de la 'Isagoge' encontramos. En la 'Isagoge' prácticamente se

[1] Apud K. Balic, *Alte Handschriften der Dominikanerbibl. in Dubrounik / Ragusa*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplement, III, I, p. 18.

hacían equivalentes el *in singularibus* y el *in sensibilibus*. Esto mismo se hace aquí pero aún se añade otra equivalencia, quizá más exacta: *in signatis*. Se procede reflejamente y esta reflexión caracteriza muy bien al traductor. Tal vez tenemos el *in signatis* sin otra indicación, v. gr., f° 17 *vb*, 12.

Segunda: Hemos advertido en otra parte [1] que en la 'Sufficientia' se traduce por *solet* la fórmula من شانه y que el caso se da allí al menos quince veces. En la 'Isagoge' leemos:

Est ergo hic quiddam quod *solet* prodesse ad sciendum... (2 *va*, 54: 18, 2). Et voluit illius partem significare aliquid aliud quod significare *solet* (3 *va*, 31: 26, 4). Item in solutione *solent* considerari propositiones et destrui... (6 *va*, 60: 51, 19). Quicquid autem dixit de differentiis que non sunt communes, potest corrigi sic ut dicatur, v. gr., quod differentia non *solet* sic esse (11 *vb*, 8: 109, 8).

Tercera: Tanto en la 'Isagoge' como en la 'Sufficientia' se llama *astrología* lo que es la *astronomía*: الهيئة.

Deinde consimilem apposui abbreviationem Almagesti in *astrologia* (الهيئة; cf. I. Birkenmajer en *Revue néos.*, 36 [1934], pp. 319, 68-69: 11, 6).

Sed sunt alie scientie sub hiis, sicut scientia de ponderibus et scientia musice et scientia de speris mobilibus et scientia de aspectibus et scientia *de astrologia* (الهيئة) ... Sed scientie *astrologie* subiectum est maxima pars subiecti scientie naturalium... Sed propositiones quibus probantur questiones que sunt communes tractatoribus scientie *astrologie* et naturalis sunt diverse... ('Sufficientia', I, i, 8, f° 18 *ra*, 20-18 *rb*, 21: 10 *v*, 21-11 *r*, 23; léase todo y se verá que trata de astronomía; cf. f° 18 *va*, 48: 12 *r*, 6).

Cuarta: También hemos advertido en otra parte [2] que en la 'Sufficientia' se interpreta ordinariamente por *habere* seguido de acusativo el adjetivo árabe, *ḏū*, *ḏāt*, etc., y presenta-

[1] *Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón*, en AL-ANDALUS, XIV [1949], 297-298.

[2] *Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón*, en AL-ANDALUS, XIV [1949], 295-297.

mos como prueba unos doce casos. Naturalmente, no quiere eso decir que no pueda darse otra versión, correcta o no correcta, v. gr., *domini arbitrii* = 'dotado de libertad' ('Sufficientia': 21 *rb*, 44: 18 *v*, 22). En la 'Isagoge' hallamos también aquella misma traducción primera: 'ex hoc quod est homo *habens* intellectum' (ذو عقل: 2 *va*, 12: 16, 15). 'Dicitur enim homo albus et *habens* albedinem' (3 *vb*, 35-36: 28, 7). Otros casos: 3 *vb*, 57 (*habens* animam): 29, 3; 4 *ra*, 12 (*habens* animam rationalem): 29, 15; 5 *rb*; 22 (*habens* virtutem): 40, 9; 5 *rb*, 25-26 (*habens* virtutem): 40, 10; 5 *rb*, 21, 24 (*habens* virtutem): 40, 9, 10; 5 *va*, 31-32 (*habens* animam): 42, 13; 5 *va*, 54, (*habentis* naturam): 43, 6; 5 *vb*, 3 (*habens* animam): 43, 13; 5 *vb*, 9 (*habens* animam): 43, 17; 5 *vb*, 12 (*habens* animam): 43, 18; 6 *rb*, 35 (*habens* animam): 49, 1; 8 *rb*, 6 (*habens* animam): 64,16; 11 *vb*, 37, 38 (*habens* rationem): 110, 7, 8; 11 *vb*, 40: 110, 9, 10; 12 *ra*, 10 (*habens* animam): 111, 19; 12 *ra*, 12: 111, 20; 12 *ra*, 32: 112, 13.

Esta traducción no se opone a que también se halle 'animatum': 8 *ra*, 26-27: 62, 17; 8 *ra*, 34-35: 63, 4; 8 *ra*, 37: 63, 5; 8 *ra*, 44: 63, 9; 9 *ra*, 30 (bipes): 84, 16; 9 *va*, 34: 84, 19; 11 *vb*, 31-32 (hipes, quadrupes): 110, 2-3.

Quinta: *Et omnino* – وبالجملة para significar: *en resumen*, *brevemente*, *en términos generales*..., ya vimos que era algo típico de la 'Isagoge' y que no parece fórmula latina al menos ordinaria. Otro tanto observamos en la 'Sufficientia'.

Et *omnino* hoc est singulare non signatum (13 *vb*, 25: 2 *r*, 5). Et *omnino* permutabile habet etiam amplius supra principia (14 *rb*, 10: 2 *v*, 25). Et *omnino* omnes actiones et passiones... (16 *va*, 19: 7 *v*, 7). Cf. 25 *ra*, 19: 25 *v*, 29; 29 *rb*, 55: 34 *r*, 20; 30 *rb*, 1: 36 *r*, 22; 31 *va*, 10: 39 *r*, 31; 31 *vb*, 56: 40 *r*, 29; 31 *vb*, 60: 40 *r*, 31, etc., etc.

En estas traducciones es cosa constante atenerse a un mismo significado respecto de las partículas y adverbios; sin embargo, es sabido que esa uniformidad es problema difícil. No obstante, observaremos lo mismo en otras traducciones: en el *De anima*, en la *Metaphysica*, etc.

Sexta: El *fortassis* = ربما para significar un estado mental respecto de la certeza, y el *aliquando* para indicar algo del orden físico, ya lo hemos visto en la 'Isagoge'. Así resulta de ordinario un desdoble de interpretación de la misma palabra árabe. Véase también ahora en la 'Sufficientia'.

Fortassis causa potest cognosci prius quam causatum (13 *vb*, 59: 2 *r*, 20). Otros casos: 13 *vb*, 65: 2 *r*, 23; 14 *ra*, 3: 2 *r*, 24; 14 *vb*, 55: 4 *r*, 16; 15 *va*, 19: 5 *r*, 31; 15 *vb*, 31: 6 *r*, 8; 15 *vb*, 52-53; 6 *r*, 18; 16 *va*, 55: 6 *v*, 25.

Véase en cambio este ejemplo:

Aliquando autem dicuntur nec generari nec corrumpi alia ratione, quia *fortasse* dicitur quod formae quae sunt in generatis ... (15 *vb*, 30: 6 *r*, 8).

Se observará cómo se desdobla el sentido de la misma palabra. Y cuando el traductor duda, pone las dos: '*Fortassis* aliquis accidit ei *aliquando*'... (15 *vb*, 53: 6 *r*, 18).

Séptima: Conocemos ya por la 'Isagoge' que los verbos اشار الى y عنى se traducen de ordinario por *designare*, *assignari* y palabras derivadas. En árabe se encuentra tal vez alguna otra palabra sinónima, e igualmente sucede en latín. Ya hemos visto también en otra parte [1] más de trece casos en la 'Sufficientia'. Baste ahora éste:

Et ratio etiam non indicat quod quantitas habeat propriam materiam specialem *designatam* (18 *va*, 30: 11 *v*, 28).

Octava: Lejos del calco (por otra parte bien natural) del 'et hoc est quoniam' (u otra cosa parecida) tenemos de ordinario en nuestras traducciones el *enim* (etenim, quia, quoniam), como ya vimos en la 'Isagoge'. En la 'Sufficientia' se observa eso mismo. Baste ahora citar este caso:

[1] *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dāwūd)*, en AL-ANDALUS, XVII [1952], p. 131.

Natura *enim* (وذلك لان) substantialis cum destruitur, destruitur subito... *Quia* (وذلك لان) forma substantialis non recipit magis et minus. Si *enim* (وذلك لانها) reciperet... (25 *va*, 41: 27 *r*, 16-19).

Nona: Traducir هل por *si* ya vimos que era hispanismo, sobre todo el *si... aut* (vel) en vez del *utrum... an*, como de ordinario vemos en nuestras traducciones. En la 'Sufficientia' del propio modo tenemos:

Considerabimus *si* iudicium... (23 *vb*, 5: 23 *r*, 13). Non curamus *si* per accidens... (26 *ra*, 52). Tractare debemus... ipsius esse *si* est locus (27 *va*, 4-5: 30 *r*, 16 (cf. 28 *va*, 12: 32 *r*, 20).

Décima: La traducción de اللهم الا ان por *si autem...* vimos que era caso frecuente en la 'Isagoge'. En la 'Sufficientia' hay cierta variedad, pero aún podemos ver ciertos casos análogos:

Quia non est impossibile ut efficiens det materie aptitudinem, ut quia si non dederit, non sit apta. *Sed si* (اللهم الا ان) aptitudo intelligitur aptitudo perfecta fortassis... (22 *vb*, 54-56: 21 *r*, 21 ss.).

Et ideo potest dici motus in tempore preterito. Non potest dici motus idest in motu preterito. *Si autem* volunt dicere unum motum ex preteritis, de hoc non est nunc nostra intentio (33 *vb*, 1-4: 44 *r*, 7).

Quia oppositum eius quod fit subito, est id cuius principium non invenitur in instanti; et sine dubio non sequitur ut fiat vel ut esse desinat paulatim, sed aliquando est verum cum illo ad modum quo diximus. *Si autem* voluerint dicere de eo quod habet esse subito, quod non est instans... (34 *vb*, 55-59: 46 *v*, 11).

Igual que en la 'Isagoge' se advertía en el traductor cierta variedad o perplejidad, así también aquí se muestra en estas traducciones cierta variedad, pero no parece necesario alegar los casos particulares.

Undécima: Aunque, en las obras y traducciones de que tratamos, al fin prevalecen las palabras *convenire*, *adaequa*

re, parificare para traducir طابق (u otras palabras sinónimas), mientras que *concomitari (comitari)* prevalece para traducir a لزم, sin embargo en la 'Isagoge' y en la 'Sufficientia' aparece cierta perplejidad y confusión en traducir por uno u otro término; perplejidad y confusión que señalan bien ser una misma la persona que las padece. En la 'Isagoge' طابق se traduce unas veces por: *scitur convenientia* (apud Birkenmajer, 319, 72: 11, 8), por *concomitantur* (2 *va*, 45-46: 17, 17; 3 *rb*, 11: 22, 20); *comitantibus* (3 *rb*, 17: 23, 4); *comitatur* (3 *va*, 47: 26, 13); *comitari* (4 *vb*, 46: 36 17); *coaequale* (5 *va*, 64: 43, 11); *comitatur* (7 *vb*, 21: 60, 13); *adaequari* (10 *rb*, 3: 93, 16). Así en la 'Isagoge' aparecen relacionados y confundidos طابق y لزم. Pero al fin el *concomitari* responde a لزم unas treinta veces: 4 *ra*, 5: 29, 11; 4 *ra*, 17 s: 29, 18; 4 *ra*, 31-32: 30, 8; 4 *va*, 17: 34, 3; 4 *va*, 26: 34, 10; 4 *vb*, 9: 35, 18; 4 *vb*, 24: 56, 5; 4 *vb*, 25-26: 36, 6, 7; 4 *vb*, 28, 30: 36, 9, 10; 5 *vb*, 5; 10; 16-17: 43, 14, 17 y 44, 2; 6 *rb*, 21: 48, 12; 7 *ra*, 48: 55, 12; 8 *ra*, 57: 63, 18; 8 *ra*, 62: 64, 4; 8 *rb*, 1: 73, 8; 8 *rb*, 60: 74, 5; 8 *va*, 4-5: 74, 12, 13; 8 *va*, 11: 74, 18; 9 *ra*, 2: 79, 2; 9 *ra*, 3: 79, 3; 9 *ra*, 11: 79, 14; 10 *va*, 5-6: 96, 9; 12 *ra*, 49: 70, 9-10; 12 *vb*, 32: 81, 12; 12 *vb*, 37: 82, 3-4.

Esta constancia de لزم = *concomitari* no impide la confusión que engendra el traducir seis o siete veces طابق por *concomitari*. La misma perplejidad y confusión se advierte en la 'Sufficientia'. Primeramente, porque algunas veces طابق se traduce por *comitari* o *concomitari:* 35 *ra*, 14: 46 *v*, 21; 35 *ra*, 53: 47 *r*, 8-9; 35 *ra*, 56: 47 *r*, 9; 35 *va*, 46: 48 *r*, 10. En segundo lugar, porque emplea ambos términos simultáneamente: *comes* et *par* prioris (34 *ra*, 34 s: 44 *v*, 22 s) y a este caso se debe añadir el *pariter comitans* (34 *va*, 18), aunque no hay en el árabe طابق، لزم، ni derivado alguno suyo, sino محاذ، derivado de حاذى. En tercer lugar, a esta unión e intercambio dió ocasión el mismo original cuando tenemos:

Ergo hic motus est transitus; sed si motus intelligitur perfectio prima quam diximus et est esse eius in tempore non ex hoc intellectu, scilicet ut tempus *comitetur* illum *parificatione* (لا على معنى انه يلزمه مطابقة). Sed quia non potest esse quin sit in transitu et huic transitui *coequatur* tempus (قطع ذلك القطع مطابق..., 23 *va*, 41: 22 *v*, 27).

Así, no sólo asoma la perplejidad y la lucha entre el *concomitari* y el *adaequare*, sino que se prevé el término adonde va a parar, al menos muchas veces, el طابق, que es el *parificare*.

Pero el لزم casi siempre es *comitari*, v. gr., 35 *va*, 45: 48 *r*, 9; 36 *ra*, 19: 49 *v*, 29, etc., etc.

(Concluirá.)

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

UN NUEVO TEXTO EN ÁRABE DIALECTAL GRANADINO [1]

Son escasísimas las fuentes a que podemos acudir para el estudio del árabe dialectal que hablaron los musulmanes españoles, ya que, como se sabe, el pueblo arabófono ha considerado y sigue considerando un demérito escribir la lengua que familiarmente habla.

Por lo que respecta al árabe dialectal granadino, sólo conocíamos hasta ahora un texto conservado en su forma original: la carta que Abenabóo, último caudillo de los moriscos rebeldes en las Alpujarras, dirigió a don Fernando de Barradas sobre las negociaciones que éste, comisionado por don Juan de Austria, venía realizando para poner término a la lucha. Dicha carta, postrera expresión del árabe granadino, fué publicada en 1915 por el malogrado arabista español don Maximiliano Alarcón, quien añadió a la edición del texto árabe y a la versión castellana hecha por Alonso del Castillo, hacia 1570, un magnífico estudio del aspecto lingüístico de su contenido [2].

Han llegado también hasta nosotros otros textos en árabe

[1] El documento objeto de este estudio lo fué también de una comunicación que, con el título de *Une lettre en langue familière arabe espagnole*, presenté al XXIII° Congreso Internacional de Orientalistas, celebrado en Cambridge en agosto de 1954, y que hube de leer la tarde del 25 de dicho mes ante la Sección de Estudios Islámicos del citado Congreso. He recogido en este estudio discretas observaciones que amablemente me ha hecho el prof. G. S. Colin, especialista en dialectología árabe hispánica. Le expreso aquí mi gratitud.

[2] Cf. M. Alarcón, *Carta de Abenabóo en árabe granadino*, en *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid 1915), pp. 691-723.

dialectal granadino, pero no en su versión árabe original, sino transcritos en caracteres latinos. Los más importantes son los que insertó Pedro de Alcalá en su *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga* [3] como apéndice a la parte gramatical de su obra. Otro documento redactado en dialecto árabe hispánico y que conocemos por su transcripción, probablemente muy corrompida, es una elegía que, según Argote de Molina, erudito del siglo XVI, circulaba en su tiempo de boca en boca por las calles de Granada, donde la atribuían a Boabdil, el último monarca de la dinastía naṣrī. Fué el mismo Argote quien transcribió en caracteres latinos el texto árabe de la elegía, aprendido de viva voz, y dió su traducción castellana [4]. Recientemente el profesor Nykl y el señor Vázquez Ruiz han estudiado esta elegía desde un punto de vista puramente lingüístico [5].

Esta penuria de textos apenas permite contrastar la exactitud de las leyes gramaticales expuestas por Pedro de Alcalá en su *Arte*, y, si bien es cierto que existen otras fuentes de información menos directas (el léxico recogido por el mismo Pedro de Alcalá, los testimonios que nos ofrece la toponimia, rica en arabismos, y el propio vocabulario español, que tomó por vía oral considerables préstamos del árabe), tales fuentes, de indudable valor para el conocimiento de la fonética y del léxico del árabe hablado en España, no aportan sin embargo muchos datos útiles para el estudio de la morfología y menos aún para el de la sintaxis de esa lengua. En consecuencia, el descubrimiento de nuevos textos reviste notoria importancia y justifica su publicación.

Recientemente ha venido a mis manos una carta escrita a fines del siglo XV en lengua árabe familiar granadina, y digo familiar, porque aparece redactada en una pintoresca jerga donde

[3] Cf. edición P. Lagarde: *Petri Hispani de lingua arabica libri duo* (Gottinga 1883). Todas mis citas al texto de Alcalá están referidas a esta edición.

[4] Cf. Argote de Molina, *Discurso sobre la poesía castellana* (ed. Tiscornia, Madrid 1926), p. 38.

[5] A. R. Nykl, *Gonzalo de Argote y de Molina's, «Discurso sobre la poesía castellana»...* (Baltimore 1948), y José Vázquez Ruiz, *La elegía de Boabdil*, en *Boletín de la Universidad de Granada*, XXII, nº 89 (Granada 1950), pp. 277-292.

el autor mezcla el árabe literal con el dialectal que se hablaba en Granada por aquel tiempo. Forma parte del archivo particular de un bastetano, Muḥammad al-Qirbilyānī, que, al huir de Baza pocos días antes de que las tropas de Castilla conquistasen dicha ciudad, ocultó en un muro de su casa, cuidadosamente envueltos por una pieza de tela verde, todos sus papeles, aparecidos hace pocos años, al ser demolida la vivienda.

El actual propietario del inmueble tuvo la gentileza de ofrecernos los documentos que contenía el paquete: títulos de propiedad de los bienes de al-Qirbilyānī, testamentos y pliegos particionales de sus antepasados, contratos de compraventa, instituciones de tutoría; una agenda con las cuentas de su hacienda, y, en fin, otros documentos de diversa índole, entre los que se hallaba la carta. Desgraciadamente, el tiempo causó mucho estrago en el familiar archivo. Buena parte de los documentos estaba casi destruída por la polilla y otra gravemente dañada por la humedad. No me fué posible salvar nuestra carta íntegramente: el final quedó adherido a otro documento y se perdió al despegarlo. Algunas frases y palabras no pueden ser leídas porque la polilla horadó el lugar que ocupaban en el documento. La carta, escrita en papel y con clara letra magribí, aparece dirigida por Yūsuf al-Qirbilyānī (el de Crevillente) a su hermano Muḥammad. Sólo están vocalizadas algunas palabras y por lo tanto no es posible apreciar el vocalismo de la mayor parte. Yūsuf pretendió escribir en árabe clásico; pero no pudo sustraerse al ambiente fónico en que vivía. Escribe como habla y se le escapan frases propias del lenguaje vulgar.

Doy seguidamente el texto árabe de la carta, su traducción castellana y un estudio de las particularidades dialectales que ofrece. He procurado transcribir exactamente el texto árabe del documento, sin omitir ni agregar ninguna moción. En el estudio, y con propósito de que pueda ser apreciado el vocalismo, escribo la transcripción castellana que dió Alcalá a la palabra árabe, siempre que me ha sido posible encontrarla en su obra. Yūsuf, como es lógico, solo usó las tres vocales del árabe clásico, que a veces corresponden a más de un sonido vocálico dialectal, solamente posible de distinguir mediante el cotejo con la trans-

cripción castellana de Alcalá. Cuando lo considero útil, tras la forma dialectal, escribo, entre paréntesis, su equivalente clásica, transcrita en caracteres latinos o árabes, según creo más conveniente. Por último, explico en notas cuanto considero digno de ser comentado.

TEXTO ÁRABE

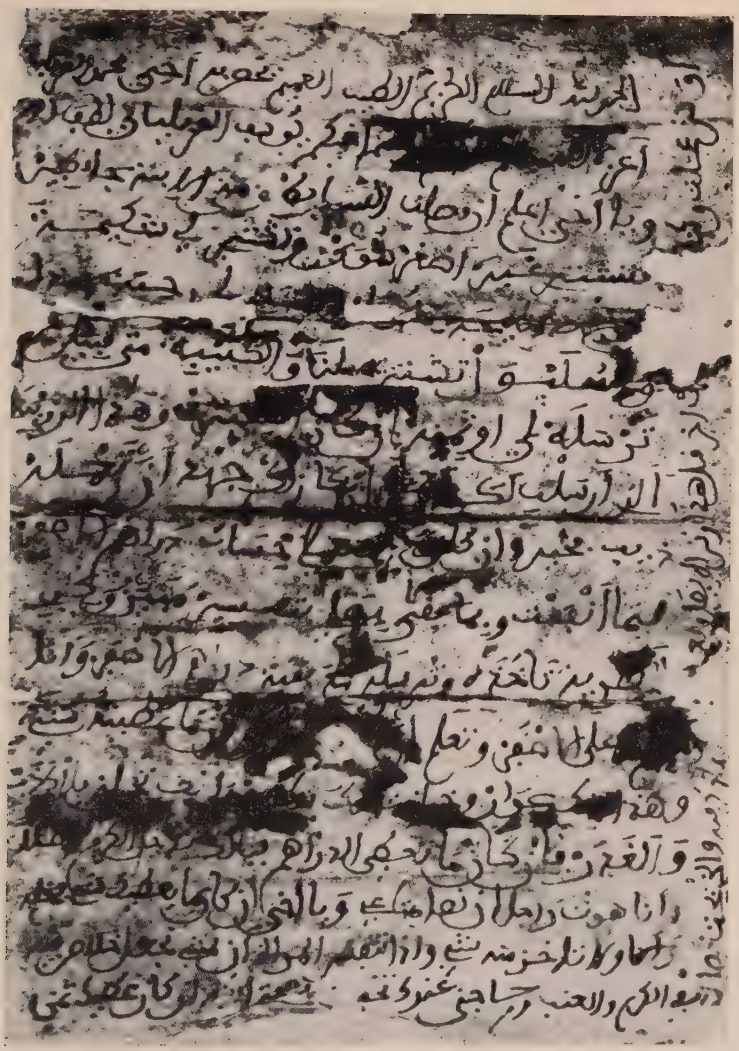
الحمد لله

السلام الكريم الطيب العميم نخص به أخي محمد القربليا[ني] أعزه الله

يسلم عليكم محبكم اخيكم يُوسف القربلياني لطفَ الله [به]

ويا أَخي اعلم ان وصلت السبابطْ ومتى الابنة جاء كبيرْ فتشتري غيره اصْغَرْ شُوَيْ وتشتري لي شَكيمَة من جلْد مليحة [6] ... وتشتري لي رِحيَة جَيدة والسُلَيْوَلْ تشتريه لَنَا والكُبيبَةْ متى قبيلْ [7] ... تَرْسَلَهْ لِى او ثمنه ان كَان انْجَبَرَتْ وهَذَا الزرْبيَة الذي أَرَسَلْت لَكَ تعْملي انْ كان لَكَ جهْد أَنَّ تَعْمَلَةْ ذيب فخير وان كَان لَا فتعملي حَسَاب دَراهم الاصفرْ فيما أَنْفَقْت وبما بَقَى يصَلي بتفسيرْ مُبَيَّنْ وَكري المصرية تَاخُذَه وترسَله مَعَ بقبة دراهم الاصْفَر وَأَنَا نسلم على الاصْفَرْ وتعلم انَّ [8] ... ان مَا عَطيتُه شَىْ وهذا منك عوارْ وخيانَة منكَ بنَاقصْ وانت تحملني بالْكَذَبْ والغَدَرْ فان كانْ مَا تعطي الدراهم فبالك تدْخل الكَرمْ اصْلاً وانا هوت راجل ان نصل متاعي ويا اخي ان كان ما يعطيك شى فخله وَلَا تاخذ منه شى واذا ننفذ من المراة ان نمشي نجعل خَلاص فيه في الكرم والعنب ومن حاجتي عَندك تخبرني في

6 Blanco de varias palabras que no me ha sido posible suplir.
7 Idem.
8 Idem.



Un texto en árabe dialectal granadino: carta de Yūsuf al-Qirbilyānī a su hermano Muḥammad, vecino de Baza.

صحة الكرم ان كان عطيك ثمن اوش عملت وكنا [9] ... [وارسلت لك كتا]ب
اخر قبل هذا وتراه يصل وتعم[د تمام ب]ما ذكر فيه والخريجة نصل...

TRADUCCIÓN

Loado sea Dios.

Dirijo un saludo generoso, bueno y amplio a mi hermano Muḥammad al-Qirbilyānī, a quien Dios glorifique.

Os saluda vuestro amante hermano Yūsuf al-Qirbilyānī, a quien Dios favorezca.

Sabe, hermano, que llegaron los zapatos y que [el par] de la hija vino grande, de modo que compra otro un poquito más pequeño. Cómprame una jáquima de cuero bonita... Cómprame unos escarpines buenos, y cómprame también las braguitas y los ovillitos para el capillo... Envíamelo, o su importe, si se recobrara. Ese tapete que te mandé que hicieras, si podías, házmelo ahora y es mejor, pero en caso contrario formúlame la cuenta de los dirhemes del Rubio, indicando lo que has gastado y lo que queda, y procura que me llegue con detalle. Respecto del alquiler de la almacería, cóbralo y mándamelo con el resto de los dirhemes del Rubio, al cual envío mi saludo. Sabe que... que no le diste nada. Esto, por parte tuya, es una injuria y una maldad tuya, aunque en vano. Tú me atribuyes mendacidad y traición. Pues bien, si no das los dirhemes, cuídate de entrar en la viña, en absoluto. Yo soy un hombre que sé mantener mi derecho. Hermano, si no te da nada, déjalo y nada tomes del Rubio. Cuando termine del asunto de la mujer, yo iré a poner término al negocio de la viña y de las uvas; pero necesito de ti que me informes con sinceridad de este asunto de la viña, si te dió el precio o qué has hecho. Nosotros... Te he enviado otra carta antes de ésta. Mira si llegó y has hecho todo lo que se indica en ella. Haz llegar las alforjitas...

9 Blanco de varias palabras que no me ha sido posible suplir.

ESTUDIO DIALECTAL

FONÉTICA

Imāla.

Con expresión gráfica completa:

a) Evolución total, ā > ī:

kirī (kirā') ʿaṭī (ʿaṭà)
ḏībe, escrito ḏīb (dābā, voz vulgar) 1ª sílaba.

b) Evolución intermedia, ē > ī [10].

hēḏē, escrito hāḏā (hāḏā) lē, escrito lā (lā) mē, escrito mā (mā)

c) Con expresión gráfica abreviada:

ani, por anī (anā) kubaybit, por kubaybīt (kubaybāt)

d) Sobreentendida:

ḏībe, escrito ḏīb, 2ª sílaba.

e) Sin expresión gráfica [11].

kīn, escrito kān (kāna) ḥisīb, escrito ḥisāb (ḥisāb) tarī, escrito tarà (tarà)
ŷī, escrito ŷā'a (ŷā'a) salīm, escrito salām (salām) anī, escrito anā (anās

f) Sin imāla [12]:

hāŷa sabābiṭ jalāṣ ʿiwār
jiyāna mar'a rāŷil nā
nāqiṣ

[10] Al-Qirbilyānī representa indistintamente con fatḥa los sonidos vocálicos *a*, *e*.

[11] En Alcalá, todas las voces agrupadas bajo este epígrafe aparecen afectadas por la *imāla*. A mi juicio, al-Qirbilyānī no la expresa gráficamente en estos casos por causa de la influencia que sobre él ejercían sus conocimientos del árabe clásico.

[12] Por diversas razones fonéticas que pueden verificarse en Steiger (*Contribución a la fonética del hispano-árabe*, artículo sobre la «imāla»), a ninguna de las voces que figuran bajo este epígrafe afectaba este fenómeno.

Vocales de disyunción [13]:

laka por lek (laka) — arselti por arselt (arsaltu)
laṭafa por la laṭaf (laṭafa) — ᶜaṭayt-hu por ᶜaṭayt-h (ᶜaṭayṭ-hu)

Caída de semivocal:

awaš por aw ʾāš — riḥiya por rīḥiyya [14]
ani por anī (anā) — kubaybit por kubaybīt (kubaybāt)

Caída de vocal breve final:

sabābiṭ — ᶜiwār — mubeyyen
tafsīr — karm — aṣfar

En femenino, fatḥa sobre tāʾ marbūṭa [15]:

riḥiya (رحيّة) — šakīma (شكيمة)

Conservación de vocal en acusativo adverbial [16]:

aṣlan

13 Sobre las vocales de disyunción, cf. Georges S. Colin, *Les voyelles de disjonction dans l'arabe de Grenade au XVe siècle*, en *Mémorial Henri Basset* (Paris 1928), pp. 211-218, donde el arabista francés estudia las vocales externas terminales que aparecen en la transcripción de textos dialectales granadinos insertos por Alcalá como apéndice a su *Arte*. Como al-Qirbilyānī sólo pudo escribir las tres vocales del árabe clásico, no es posible precisar el exacto matiz de las de disyunción. De todas maneras, se halla aquí la vocal de disyunción en posiciones no registradas por Colin en los textos de Alcalá (en sufijo pronominal *h* precedido de semivocal y consonante, y en sufijo pronominal *k* ante palabra independiente con inicial consonántica). Entre el lenguaje del texto de al-Qirbilyānī y el de las transcripciones de Alcalá media un cuarto de siglo aproximadamente. Tampoco en la carta de Abenabóo, que publicó don Maximiliano Alarcón, aparece la vocal de disyunción en las posiciones antes indicadas.

14 Como advierte Dozy (*Supplément* II-27, s. *riḥiyya*), Alcalá transcribió erróneamente: rikia (رخية). Nuestro texto corrobora lo afirmado por Dozy.

15 La vocalización con fatḥa de la tāʾ marbūta, característica de nombre femenino, parece indicar aquí el sonido vocálico *a* con que se inflexionaba en árabe granadino.

16 La conservación de la vocal del acusativo adverbial está contrastada por otros ejemplos. Cf. Colin, obra citada, p. 211, nota 2.

Conservación del esquema fuᶜl [17]:

ŷohd (جهد)

Voculismo dialectal.

a) Cambio de vocales:

yiṣal (yaṣilu) ᶜand (ᶜinda) [18]
kaḏab (kaḏibu) [19] kibīr (kabīru)
tarsel (tarsilu).

b) Adición de vocales (a más de las de disyunción):

gadar (gadru)

Consonantes.

Confusión de fonemas líquidos:

sulaywal por suraywal [20].

Cambio de timbre:

ḏibe por dībē [21].

Sustitución de una letra por otra de idéntica articulación:

kubaybit (كبيبة) por kubaybit (كبيبت)

Asimilación de fonemas idénticos concurrentes en distintas palabras:

taᶜmelī por taᶜmel lī yiṣalī por yiṣal lī.

[17] A pesar de la tendencia que el árabe granadino manifiesta, no sólo a conservar el vocalismo clásico, sino a la adición de vocales breves de origen dialectal, encontramos en nuestra carta nombres de estructura trilítera movidos únicamente por la vocal inicial.

[18] Alcalá vocaliza *ᶜind*. Cf. *Arte*, p. 26, lín. 12.

[19] Alcalá vocaliza *ḳedbe*. Cf. *Arte*, p. 310, lín. 12.

[20] *Suraywal* es diminutivo de *sarawāl*, que es la forma granadina atestiguada por Alcalá. Cf. *Arte*, p. 119, lín. 2.

[21] Este adverbio aparece en la carta de Abenabóo (cf. Alarcón, obra citada, p. 746) con la ortografía ديب. Alcalá transcribe dībē. Cf. *Arte*, p. 109, lín. 9.

MORFOLOGÍA

Verbo.

Pretérito:

Pers. yo: arselti, con vocal de disyunción kasra.
Pers. tu: ʿamelt anfaqt
ʿaṭayt-hu, con afijo *h* y vocal de disyunción ḍamma.
Pers. él: laṭafa, con vocal de disyunción fatḥa ḍakar ʿazz
kīn, escrito kān baqà ʿaṭī-k ŷi, escrito ŷā'a
Pers. ella: waṣalat inŷabarat [22].
Pers. nosotros: kunna

No figura en el texto ninguna otra forma de pretérito.

Futuro [23].

Pers. yo:	naŷʿal	nanfeḏ	nisallem
	najuṣṣ	niṣal	namšī
Pers. tú:	tadjol	taʿlem	taʿmel-ah
	taʿmelī por taʿmel lī	taḥmel-nī	tarsel-ah
	tajbir-nī	taʿjoḏ-ah	taʿṭi
	taštarī [24]	tarī, escrito tarà	

Pers. él: yisallem yiṣal, también: yiṣalī, por yiṣal lī yaʿṭī-k.

No figura en el texto ninguna otra forma de futuro.

22 Según Alcalá, el árabe granadino presentaba para la 3ª persona singular de pretérito una sola forma, común a ambos géneros. Así resulta de los varios ejemplos de flexión verbal que expone en su *Arte* (cf. pp. 5, 17, 18 y 22). Sin embargo, en la transcripción de textos dialectales que inserta a continuación de la teoría gramatical, aparecen formas de persona ella de pretérito que se adaptan al paradigma del árabe clásico. Tal me parece la forma «quinet» que figura en la frase «al mara alleti quinet hobla» (*Arte*, p. 44, lín. 30) que en su primitiva versión árabe sería المراة التي كانت حبلة. Nuestro texto parece corroborar la existencia en dialectal granadino de la forma ella de pretérito.

23 En la carta de al-Qirbilyānī no se encuentran formas de futuro incrementadas por el prefijo *k*, partícula de origen vulgar que, en algunos dialectos árabes, imprime al futuro significación de presente. Alcalá dice (*Arte*, p. 16) que dicho prefijo se usaba en dialectal granadino para dar al futuro sentido de imperfecto o pluscuamperfecto. En la carta de Abenabóo hay formas de futuro incrementadas por el citado prefijo, vocalizado *ki*, que da a dicho tiempo significación de pasado. Cf. Alarcón, obra citada, pp. 731-732.

24 No encuentro esta forma registrada por Alcalá, quien para «comprar» da *nacheri, achareit, achari* (*Arte*, p. 124, lín. 26), es decir la 4ª forma de la misma raíz. Tampoco se halla en la carta de Abenabóo.

Imperativo.

Pers. tu: aʿlem jalli

Pronombre «hue» en función verbal [25].

El pronombre *hue (huwa)* se somete a flexión y funciona como cópula en oraciones cualitativas:

anā huet rāŷil (anā raŷulun)

Artículo.

Aparece siempre bajo la misma forma que en árabe clásico.

Nombres de acción.

Conservan su morfología clásica:

ŷeld	ŷuhd	karm	ḥisīb, escrito ḥisāb
jalāṣ	šakīma	qabīl	malēḥa

Se adaptan a un esquema clásico, pero con morfología distinta a su equivalente en dicha lengua:

[25] Alcalá nos enseña que en árabe granadino el pronombre *hue (huwa)* se usaba, en función de cópula y con valor idéntico al de nuestro verbo sustantivo *ser*, para la construcción de oraciones equivalentes a las que en castellano conocemos por oraciones de predicado nominal; pero en el único texto árabe dialectal español publicado hasta ahora, la carta de Abenabóo que estudió Alarcón, no aparecía atestiguado lo que afirmó Alcalá. Éste expone en su *Arte* la flexión de *hue* en función verbal de la siguiente manera: *hu*, yo soy, tú eres, aquel es; *hum*, nos somos, vos sois, aquellos son... De aquí parece deducirse que la flexión de este pronombre, usado en función verbal, sólo presenta dos formas, común la una para todas las personas del singular y la otra para todas las del plural. En otro lugar de su *Arte* (p. 11, lín. 3 y 4, y p. 14, lín. 3 y 4) encontramos que el pronombre clásico *huwa* con sus respectivos femenino y plural, ofrecía en árabe granadino las formas *hu, hue, huet, hi, hia, hiat, hum* y *humet*, y estas mismas formas hallamos usadas como cópula en la transcripción de textos, insertos a continuación de la teoría gramatical (cf. entre otros ejemplos, p. 33, lín. 23 y p. 75, lín. 17). Las formas *huet, hiet* y *humet* se usan con sujetos de 1ª y 2ª persona; *huet* concordando con masculino singular, *hiet* con femenino singular, y *humet* como plural común para ambos géneros. Nuestra carta ofrece un claro ejemplo de ello.

gadar (gadru) kaḏab (kaḏību) [26].

Adoptan formas particulares por causa de los fenómenos fonéticos que les afectan, anteriormente explicados:

riḥiya, por rīḥiyya kibīr (kabīr) kirī (kirā')

Rāŷil aparece con forma de participo activo, mientras que en árabe clásico adopta la de nombre de acción: raŷul[un].

Diminutivos.

jurayŷa sulaywal šuway kubaybit

Comparativos y nombres de color.

'aṣfar 'ājar 'aṣgar

Participio.

rāŷil (raŷul[un]) nāqiṣ, en la expresión adverbial bi-nāqiṣ (bi-l-nāqiṣ)
mubeyyen muḥammad muḥibb.

Nombres irregulares.

ibne ajo Allāh

Género y número.

Todos los femeninos aparecen con la terminación clásica tā' marbūṭa. Cuando ésta va vocalizada, lleva invariablemente fatḥa.

Plural sano femenino: kubaybit كبيبة por kubaybīt كبيبيت (kubaybāt).

Plural fracto cuadrisilábico: sabābiṭ darāhim.

Pronombres personales y sus afijos.

Yo: *anī*, a veces escrito *ani* y *anā*. Afijo: *ī* y *nī*.
Tú: *ente*. Afijo: *ḳ* y *ḳa*, con vocal de disyunción fatḥa.

26 Sobre la vocalización de esta voz en otros textos arábigogranadinos, cf. supra, nota 19.

Él: *huet*, usado en función verbal. Afijo: *h* y *hu*, con vocal de disyunción ḍamma [27].

Ella: No aparece el pronombre, pero sí su afijo, *ah*, en las expresiones: *taʿmel-ah, tarsel-ah y taʾjoḏ-ah* [28].

Nosotros: No aparece el pronombre, pero sí su afijo: *nā*.

Vosotros: No aparece el pronombre, pero sí su afijo: *kum*.

Ellos y ellas: No aparecen en el texto ni los pronombres, ni sus afijos.

Demostrativos y relativos.

Hēḏē aparece usado como forma común para ambos géneros, con valor de adjetivo en la frase: *wa-hēḏē az-zarbiya* y con valor de pronombre en la frase: *wa-hēḏē min-ḳ*.

Alleḏī aparece usado también como forma común para ambos géneros: *az-zarbiya alleḏī arselti laḳa* [29].

Figuran además en el texto el indefinido *mē* y el interrogativo *aš*, este último an la dicción *awaš* por *aw ʾāš*.

Adverbios, conjunciones, preposiciones e interjecciones.

Adverbios de negación: *mē, lē*; de tiempo: *iḏē, ḏībē*.

Expresiones adverbiales: *aṣlan, bi-nāqiṣ* (*bi-l-nāqiṣ*).

Conjunciones inseparables. Copulativas: *we, fa*.

Conjunciones independientes. Disyuntiva: *aw*, en la dicción *awaš*. Condicional: *en*. Subjuntiva: *enne*.

Preposiciones inseparables: *bi, li*.

[27] El afijo clásico *hu* se escuchaba *u* en árabe granadino (fonema que se conserva en marroquí), salvo cuando le precedía sonido de *i*. Entonces era una aspiración, que Alcalá representa por *h* (*Arte*, p. 12).

[28] El afijo clásico *hā* se escuchaba *ah* en árabe granadino (fonema que Alcalá representa por *a*), salvo cuando le precedía sonido vocálico, en cuyo caso sonaba *ha*. Estos fonemas se conservan en árabe marroquí.

[29] Alcalá nos enseña que cuando el antecedente del relativo es nombre femenino se emplea la forma *alleti* (cf. *Arte*, p. 14. lín, 5). Encontramos, efectivamente, esta forma en los textos dialectales transcritos por aquél. Como se puede advertir, al-Qirbilyānī no usa dicha forma.

Preposiciones independientes: *ᶜalè*, *ᶜand (ᶜinda)*, *gayr*, *fī*, *qabl*, *maᶜa* y *min*, todas de origen clásico y, además, la de origen dialectal *mità* [30].

SINTAXIS

Concordancia de *hēdē* y *alleḏī* con nombre femenino, como acabo de explicar, y construcción de *enne* con futuro: *enne taᶜmel-ah*.

Luis Seco de Lucena Paredes.

[30] Sobre el origen de esta preposición, cf: Dozy, *Supplément*, II, 567, sub متاع.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXVI

SUMARIO: *Recherches sur la «Porte de la Trahison» dans la fortification hispanique*, por Robert Ricard. — *El miḥrāb almohade de Mértola (Portugal)*, por L. T. B. — *La techumbre mudéjar de la iglesia vieja de Godella (Valencia)*, por L. T. B.

RECHERCHES SUR LA «PORTE DE LA TRAHISON» DANS LA FORTIFICATION HISPANIQUE

La *Porte de la Trahison* apparaît fréquemment dans l'ancienne fortification hispanique — j'entends par ce mot la fortification de la Péninsule ibérique et de l'Afrique hispano-mauresque. Les informations rassemblées ici montreront d'abord l'importance du nom et de la chose au Portugal, en Espagne et en Afrique du Nord [1]. Elles permettront ensuite de préciser le sens et l'origine de l'expression. Si nous partons du Portugal, c'est parce que nous avons fait sur ce pays une enquête particulièrement systématique [2].

1 Cet article est le développement d'une note publiée dans AL-ANDALUS, XIII, 1948, pp. 472-474. Nous laissons aux spécialistes l'étude proprement archéologique de la *P. de la T.*

2 L'inventaire des *Portes de la Trahison* au Portugal est facilité par la riche illustration de l' *História de Portugal* dirigée par MM. Damião Peres et Eleutério

I: Portugal.

La *Porte de la Trahison* existe ou existait à travers tout le Portugal, du Minho jusqu'à l'Algarve, dans beaucoup de châteaux et d'enceintes.

«A tout seigneur tout honneur». Le premier à citer est le château de Guimarãis, dont on trouve facilement des plans [1]. La *Porta da Traição* est percée au nord-est de l'enceinte, à demi-symétrique à la porte principale ou *porta nobre* — nom également significatif — qui donne à peu près au sud-ouest. Dans le Minho, le château de Melgaço, situé sur le fleuve, juste à la frontière espagnole et reconstruit en 1263, nous dit-on, sur l'ordre du roi Alphonse III, possède de même une *Porta da Traição* [2].

Vient ensuite ce que l'on peut appeler le groupe de la Beira Alta: le château de Marialva [3], le château de Trancoso, avec sa *Porte de la Trahison* qui donne au nord sur le faubourg et qui est également qualifiée de *porta falsa* [4]; le château de Li-

Cerdeira et publiée à Barcelos, comme par les indications souvent très précises du *Guia de Portugal* de la B. N. de Lisbonne (3 vol., 1924, 1927, 1944; il manque malheureusement le volume correspondant au Portugal septentrional). Pour l'étude sur place, je dois exprimer ma très vive reconnaissance à l'*Instituto de Alta Cultura* de Lisbonne, qui a bien voulu me confier une mission au Portugal en avril 1953.

[1] Voir Luís de Pina, *O Castelo de Guimarães*, Gaia 1933 (Edições Pátria, Estudos nacionais sob a égide do Instituto de Coimbra). En tête on trouve un plan du château dressé en 1932 par le père de l'auteur, le capitaine Luís de Pina, et analogue à celui de l'*História de Portugal*, mais plus détaillé. Les pp. 54-56 donnent une description précise de la *P. de la T.*, mais ne précisent pas le sens et l'origine de l'expression. Voir aussi les dessins fig. 27 et 28 et la photographie fig. 41. Dans l'*História de Portugal* citée à la note précédente, voir t. I, Barcelos 1928, pp. 484-486, 491 et 493.

[2] Voir Damião Peres et Eleutério Cerdeira, *História de Portugal*, t. II, Barcelos 1929, pp. 116-117 et p. 265. La photographie de la p. 116 est particulièrement caractéristique de la *P. de la T.* et de sa situation.

[3] *História de Portugal* citée, t. V, Barcelos 1933, p. 22. Le château de Marialva se trouve au nord de Trancoso et légèrement au sud de Meda (voir *Guia de Portugal*, t. III, pp. 972-973).

[4] Cf. *Guia de Portugal*, t. III, p. 961; la notice indique: «a costumada

nhares [1]; et enfin l'enceinte de Viseu, où la *Porta da Traição*, ou «Porta da Senhora das Angústias», a été démolie en 1814 [2].

Le centre du Portugal nous apporte quatre exemples. Les moins importants et les moins étudiés sont ceux des châteaux de Penela et d'Ourém [3]. Il y a plus à dire sur Coimbre et sur Leiria. La *Porta da Traição* (appelée aussi *Arco*) de Coimbre a été démolie en 1836. Elle se trouvait à un des angles de la muraille, vers le sud-est, au-dessus de la *Couraça de Lisboa* [4]. Elle avait d'abord été connue sous le nom de *Porta de Genicoca*, à cause de la proximité de terrains appelés autrefois *sítio de Genicoca*, et auparavant, suppose M. Fernandes Martins, sous celui de *Porta de Iben Bodron*. Le nom a donné naissance à une tradition légendaire sur la prise de Coimbre en 1064 par Fernando el Magno: c'est par cette porte que, grâce à une ruse, des soldats chrétiens se seraient introduits dans la place. En réalité, le nom, bien qu'ancien, est sensiblement plus récent. On doit noter qu'à Coimbre la *P. da T.* était une porte de l'enceinte, et non du *Castelo* ou de l'*Alcáçova* [5]. Quant à la porte

porta falsa para o arrabalde *(Porta da Traição)*». Voir aussi Général João de Almeida, *Roteiro dos monumentos militares portugueses*, t. I, *Beira*, Lisbonne 1945, p. 343; le plan de la forteresse de Trancoso reproduit à cette page (c'est dans doute celui de Duarte de Armas) indique bien la *P. da T.*, qui est tournée vers le nord. Elle serait appelée aujourd'hui le *bueirinho* (A. Vieira de Almeida, *O Castelo de S. Jorge de Lisboa*, 2e éd., Lisbonne 1937, pp. 55-56).

1 Au sud de Celorico da Beira; cf. *Guia de Portugal*, t. III, p. 874.

2 Cf. A. de Lucena e Vale, *Viseu monumental e artístico*, 1949 (Edição da Câmara Municipal de Viseu), p. 41 et p. 43. La *P. da T.* est simplement mentionnée dans A. de Amorim Girão, *Viseu, Estudo de uma aglomeração urbana*, Coimbre 1925, p. 65.

3 Sur Penela (Beira Litoral), cf. *Guia de Portugal*, t. III, pp. 361-363, et Jorge das Neves Larcher, *Castelos de Portugal*, t. II, *Distrito de Coimbra*, Coimbre 1935, pp. 370-372; sur Ourém (Extremadura), cf. *Guia de Portugal*, t. II, pp. 502-505.

4 Cf. Al-Andalus, XIX, 1954, pp. 151-152.

5 Sur Coimbre, voir Larcher, *Castelos de Portugal*, t. II, pp. 65-66, 156-157 et 175-176, et surtout Alfredo Fernandes Martins, *A Porta do Sol, Contribuição para o estudo da cerca medieval coimbrã*, Coimbre 1952, p. 12, p. 17, pp. 31-34 et p. 37 (rassemble toute la documentation antérieure sur la topographie ancienne de Coimbre).

du château de Leiria, qui, elle, existe encore, mais restaurée, c'est de beaucoup celle qui a été le mieux étudiée, grâce à une brochure de M. José Saraiva [1]. Il n'est pas inutile de résumer rapidement cet auteur. Il précise que la *P. da T.* est une poterne qui fait communiquer le château (*castelo*) directement avec la campagne sans passer par la ville. Une tradition légendaire, due au nom de la porte et comparable à celles de Coimbre et de Badajoz, veut que les soldats du roi Afonso Henriques se soient introduits par cette poterne lors de la reconquête de la ville. M. Saraiva fait ensuite quelques remarques générales sur la *P. de la T.* Les châteaux, nous dit-il, possédaient au moins deux portes, la porte principale, habituellement fermée pour éviter les surprises, et, sans compter les issues souterraines qui existaient parfois, une petite porte d'accès difficile et de défense facile, surélevée par rapport au sol et desservie par une échelle. Elle devait donner directement sur la campagne, parce que les habitants de la ville et la garnison du château ne vivaient pas toujours en bonne intelligence, et celle-ci devait pouvoir communiquer librement avec l'extérieur [2].

Le château S. Jorge à Lisbonne possédait une *P. da T.* mentionnée par le chroniqueur Fernão Lopes; sa situation et ses fonctions étaient comparables à celles de la porte de Leiria [3].

L'Alentejo présente un nombre relativement élevé d'exem-

[1] José Saraiva, *Leiria*, Porto 1929 (*Monumentos de Portugal*, nº 6), spécialement pp. 44-47; la *P. da T.* est bien indiquée sur le bon plan qui se trouve en tête de la brochure. Larcher (*Castelos de Portugal*, t.I, *Distrito de Leiria*, Lisbonne 1933, p. 137) ne fait que reproduire Saraiva, d'ailleurs en le citant.

[2] Saraiva rappelle Evora et le texte de Fernão Lopes (voir plus loin), et souligne la fréquence du nom en Espagne et au Portugal (p. 46). *The Traitors' Gate* d'Angleterre, qu'il évoque dans le même passage, ne semble pas avoir, du moins à la Tour de Londres, la même signification que dans la Péninsule hispanique: c'était la porte par où passaient les «traîtres», soit pour rejoindre leur prison, soit pour être menés à l'échafaud.

[3] Cf. A. Vieira da Silva, *O Castelo de S. Jorge de Lisboa*, Estudo histórico-descriptivo, 2e éd., Lisbonne 1937, pp. 55-57. Le passage de Fernão Lopes cité par cet auteur est au ch. XLI (et non XLII) de la *Crónica de D. João I* (éd. Braamcamp Freire, [Lisbonne] 1915, p. 70).

ples de *P. da T.*: le château de Mourão [1]; le château d'Alandroal, construit sous D. Dinis de 1294 à 1298; le château d'Olivença, édifié également sous D. Dinis, en 1306, et remanié sous Jean II, à partir de 1488, et où la *P. da T.*, orientée au nord et actuellement bouchée, portait aussi le nom de *P. do Retiro* ou *do Socôrro;* et le château d'Elvas [2]. A Evora, la *P. da T.* a disparu, mais son existence est attestée par un texte très instructif de Fernão Lopes, au ch. XLIV de sa *Crónica de D. João I.* Lors de la révolution de 1383, la garnison du château d'Evora soutenait la cause de Leonor Teles, tandis que les habitants de la ville étaient partisans du Maître d'Avís (c'est le type de ces conflits auxquels M. Saraiva fait allusion à propos de Leiria). Les habitants menaçaient de brûler vifs les femmes et les enfants des défenseurs, qui se trouvaient en leur pouvoir, si ceux-ci ne livraient pas le château. Les défenseurs durent se soumetre, et, dit Fernão Lopes, «forom lamçados fora per a porta da treiçom, »teemdo çarradas todallas portas da çidade, rreçeamdosse que os »nom fossem rroubar o poboo meudo depois que sahissem». Ce passage montre que la *P. da T.* permet d'évacuer *directement* la garnison vers la campagne sans qu'elle ait à traverser la ville et sans qu'elle risque d'être molestée par la populace, et cela est bien confirmé par les mots importants: *teemdo çarradas todallas portas da çidade.* Le château fut ensuite détruit et incendié [3].

En Algarve, on ne peut alléguer que le cas de Silves, mais il est particulièrement bien connu. Cette ville conserve encore aujourd'hui une vaste enceinte et un château, ou citadelle, qui

1 Hypothétique; je considère comme une *P. da T.* la porte dont la photographie se trouve dans l'*História de Portugal*, t. II, p. 273.

2 Sur Alandroal, cf. *Guia de Portugal*, t. II, p. 129; sur Olivença, *ibid.*, p. 451; sur Elvas, *Boletim da Direcção geral dos edifícios e monumentos nacionais*, n° 54, décembre 1948, *Castelo de Elvas*, p. 23.

3 Voir Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, ch. XLIV, éd. B. F., p. 78, et éd. Porto, vol. I, 1945 (Livraria Civilização), p. 89. Cf. aussi Túlio Espanca, *Fortificações e Alcaidarias de Evora*, s. d. (t. à p. de «A Cidade de Evora»), pp. 53, 55, 62 et 64; cet érudit date du 11 janvier 1384 les événements rapportés par Fernão Lopes.

comprend une *P.* (ou *Postigo*) *da T.* orientée au nord. A cette porte s'attache une tradition mentionnée fréquemment: après la reconquête définitive de Silves sous Alphonse III en 1249, le dernier roi musulman de l'Algarve, appelé par les auteurs *Albomafem* ou *Aben Afan*, aurait essayé de rentrer secrètement dans la citadelle par le *Postigo da T.*; mais il l'aurait trouvé fermé ou gardé, et sa tentative aurait ainsi échoué [1].

II: Espagne.

Pour déblayer le terrain, signalons d'abord qu'il existait peut-être une *P. de la T.* à Cáceres. L'enceinte de cette ville présente en effet un *Arco del Socorro* qui a tous les aspects d'une *P. de la T.* On vient de voir d'ailleurs qu'à Olivença la *P. da T.* est également appelée *P. do Socôrro*. Mais on ne peut rien affirmer, parce que l'*Arco del Socorro* de Cáceres est flanqué de deux tours avancées *(albarranas)* et qu'il y a un *postigo* à un autre endroit [2].

En revanche, il n'y a aucun doute à Badajoz et à Zamora. A la *Puerta de la Traición* de Badajoz se rattachent deux traditions relatives aux conflits péninsulaires, dans lesquels cette place frontière a forcément toujours joué un rôle primordial. La première est l'accident survenu au roi de Portugal Afonso Henriques en 1169: alors qu'il franchissait cette porte, il fut serré contre elle par son cheval et, blessé à la jambe, il tomba entre les mains de son gendre le roi de León. On doit relever tou-

[1] Sur le château de Silves en général et sa *P. da T.*, cf. *História de Portugal*, t. II, p. 136, *Guia de Portugal*, t. II, p. 267, et Pedro Mascarenhas Júdice, *A Sé e o Castelo de Silves*, Gaia 1934 (Edições Pátria), spécialement p. 52 et photographie pp. 64-65. La *P. da T.* est orientée vers le nord; elle donnait directement accès à la citadelle. Sur l'histoire de l'ancien roi musulman, on ajoutera Garcia Domingues, *História luso-árabe*, Lisbonne 1945, p. 280; depuis la publication de cet ouvrage, cette tradition est apparue également dans la *Crónica do Rei D. Afonso III*, ch. X, publiée par le P. Silva Tarouca, *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, vol. I, Lisbonne 1952, pp. 269-271.

[2] Voir Al-Andalus, XIII, 1948, plan entre les pp. 462-463 (dans Leopoldo Torres Balbás, *Cáceres y su cerca almohade*).

tefois que, d'après M. Leopoldo Torres Balbás, la porte en question ne serait pas celle de la Trahison. La seconde tradition concerne la prise de Badajoz par les Portugais en 1396: c'est par la *P. de la T.* qu'ils auraient pénétré dans la place, et de cet épisode, suivant une étymologie très fréquente, viendrait le nom qu'elle portait. Selon la mise au point de M. Torres Balbás, la *P. de la T.* de Badajoz aurait disparu au XVIIe ou au XVIIIe siècle. Elle aurait été située près du pont sur le Guadiana et de l'actuelle *Puerta del Puente* ou *de las Palmas*, appelée aussi *Puerta Nueva*. Il faut seulement remarquer que l'actuel *Postigo*, considéré par certains comme l'ancienne *P. de la T.*, répond bien par sa situation et son caractère au type habituel de la *P. de la T.*; mais M. Torres Balbás repousse cette identification [1].

Plus célèbre encore est la *P. de la T.* de Zamora, car son nom est étroitement lié au meurtre du roi Sancho par Vellido Adolfo et à la fortune de cet épisode dramatique dans la littérature castillane. C'est par cette porte que Vellido Adolfo se vante de s'emparer de Zamora (ce qui pouvait être regardé comme une trahison envers les habitants), et c'est par cette porte qu'après le meurtre il se réfugie dans la ville. Nous n'avons pas à juger si l'acte de Vellido Adolfo fut ou non une véritable trahison, mais il n'est pas douteux que, du côté castillan, son geste fut unanimement interprété et condamné comme tel: *per proditionem proditorie*, disent les chroniqueurs en leur latin, et le *Romancero* comme le théâtre, en particulier la seconde partie des *Mocedades del Cid*, leur font écho fidèlement. On ne peut pas lire, en particulier, la *comedia* de Guillén de Castro sans être frappé de toute l'ambiance de trahison dans laquelle baignent les événements et les personnages et qui contribue si puissamment à donner à la pièce sa vigueur dramatique. Cette ambiance déborde l'acte et la personne de Vellido Adolfo,

[1] Voir principalement Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz*, dans Al-Andalus, VI, 1941, pp. 168-203, plus particulièrement pp. 169-170, 176-177 et 189-190. Sur les événements de 1396, on ajoutera Saraiva, *Leiria*, p. 45, et Luis Suárez Fernández, *Algunos datos sobre política exterior de Enrique III*, dans *Hispania*, X, 1950, p. 571.

puisque c'est la ville tout entière, comme dans le *Romancero* d'ailleurs, qui finit par être accusée de trahison. Ainsi s'établit un lien presque consubstantiel entre la ville de Zamora et le crime de trahison [1]. Nous verrons plus loin les conclusion que l'on peut tirer de tout cela.

Un document publié récemment atteste enfin, du moins si l'on suit la traduction castillane, l'existence d'une *P. de la T.* à Palma de Majorque en 1232, peu après la reconquête [2].

III: Afrique du Nord.

L'enquête a porté presque exclusivement sur le Maroc. Dans ce pays, il importe de distinguer les places portugaises et les villes de tradition hispano-mauresque. Nous commencerons par les premières, qui apportent une documentation relativement copieuse, car seuls El-Ksar es-Seġīr et Safi ne semblent pas avoir possédé de *Porte de la Trahison*.

Mais cette documentation demeure très inégale en quantité et en valeur. C'est ainsi que la *P. de la T.* de Tanger est mentionnée rarement par les textes connus. Je ne l'ai relevée que dans une lettre du gouverneur portugais D. João de Meneses au mi-

1 Sur le cas de Zamora, cf. Cesáreo Fernández Duro, *Romancero de Zamora*, Madrid, [1880], pp. 47-48, les notes de Víctor Said Armesto aux *Mocedades del Cid*, dans Clás. cast., n° 15, pp. 182-183 et 194-195, et Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 4e éd., vol. I, Madrid 1947 (= *Obras completas*, t. VI), p. 178 (vue de la ville avec l'indication du *Portillo de la Traición*) et pp. 182-184. Pour le *Romancero*, voir plus spécialement les nos 777, 778 et 779 de Durán (t. I). Pour toutes les traditions relatives aux événements, cf. Menéndez Pidal, *L'épopée castillane à travers la littérature espagnole*, trad. Henri Mérimée, Paris 1910, pp. 64-66, 72, 76 et 78 (l'édition espagnole, beaucoup plus récente, ne m'a pas été accessible), et surtout Carola Reig, *El Cantar de Sancho II y cerco de Zamora*, Madrid 1947, en particulier pp. 22-24, 46, 63-64, 135-136, 211, 247-250, 286-289, 300-302, 351-353 et les deux photographies à la fin.

2 Communication amicale de M. Torres Balbás; je suis la traduction de M. Jaime Busquets Mulet, *El códice latino-arábigo del Repartimiento de Mallorca (texto árabe)*, dans *Homenaje a Millás Vallicrosa*, t. I, Barcelona, C. S. I. C., 1954, pp. 282-283 (= 40-41).

nistre du roi Sébastien Pedro de Alcáçova Carneiro, datée du 19 août 1566, et dans la tardive *Historia de Tangere* de Fernando de Meneses [1]. Elle semble impossible à localiser aujourd'hui dans l'état actuel des lieux. Peut-être était-elle antérieure à l'occupation portugaise, car, avant la prise de la ville en 1471, les chroniques portugaises y mentionnent un *postigo de Gurer*, *Gurrer* ou *Guyrer*, dont le nom étrange, à supposer que les textes soient sûrs, pourrait être une déformation de l'expression arabe *Bāb al-Gadr* [2].

De même on constate avec surprise qu'à Arzila la *P. de la T.* ne figure ni dans les *Anais de Arzila* de Bernardo Rodrigues, pourtant si riches en renseignements précis et concrets, ni dans les documents, relativement peu nombreux du reste, que groupe la collection des *Sources inédites de l'histoire du Maroc*. Aussi est-elle également absente de la commode étude topographique de M. Adolfo L. Guevara, *Arcila durante la ocupación portuguesa* (Tanger, 1940), fondée essentiellement sur l'ouvrage de Bernardo Rodrigues. Elle existait cependant, à en croire Damião de Góis, qui, sans doute, n'a travaillé que de seconde main, mais qui ne peut l'avoir inventée. Góis en parle deux fois, dans deux livres différents et avec des détails instructifs. Il en parle dans la *Crónica de D. Manuel* (Liv. II, ch. 29), à propos du siège que la place subit en 1508. Les Portugais durent abandonner le bourg aux assaillants et se réfugier dans la citadelle pour continuer la résistance. Quand une escadre arriva au secours des assiégés, le gouverneur fit ouvrir la *P. de la T.*, et lança par là une petite troupe pour avertir le commandant de l'escadre que c'était le moment de débarquer ses forces. Góis place la *P. de la T.* «entre la citadelle et l'Albacar», et son tex-

[1] Cf. *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. V, Paris 1953, p. 111, n. 1, et Fernando de Meneses, *Historia de Tangere*, Lisbonne 1732, Liv. II, § 2 (trad. française dans Robert Ricard, *Un document portugais sur la place de Mazagan au début du XVIIe siècle*, Paris 1932, p. 70; cf. aussi la traduction espagnole du P. Buenaventura Díaz, O. F. M., Tanger [1940], p. 54).

[2] Cf. Robert Ricard, *Le Maroc septentrional au XVe siècle d'après les chroniques portugaises*, § 29, 36 et 42, dans *Hespéris*, 1936, pp. 119, 127 et 133, et dans *Etudes sur l'histoire des Portugais au Maroc*, Coimbre 1955, pp. 53, 64 et 74.

te montre clairement qu'elle faisait communiquer directement la citadelle avec la plage. Il ne montre pas moins clairement le rôle joué par cette porte dans le «secours» de la place [1]. L'autre passage se trouve dans la *Crónica do Príncipe D. João* (ch. XXV) à propos de la prise de la ville par les Portugais en 1471, et il n'est pas moins intéressant. Le chroniqueur rapporte que, dès l'occupation de la citadelle, le roi Alphonse V ordonna de surveiller très étroitement «la porte secrète, que nous appelons de la Trahison», pour empêcher les Maures de s'enfuir par là [2]. Comme Góis n'est jamais allé à Arzila, d'ailleurs évacuée par les Portugais (1550) au moment où il écrivait, l'explication la plus naturelle, c'est qu'il a eu recours ici à des sources distinctes des *Anais* de Bernardo Rodrigues [3]. Mais, si l'on admet que la *P. de la T.* a bien existé — et nous n'avons aucun motif de penser le contraire —, on ne peut rendre compte de la différence entre les deux auteurs qu'en supposant que la *P. de la T.* apparaît dans les *Anais* sous un autre nom. L'étude des lieux n'autorise qu'une seule hypothèse: il faut identifier la *P. de la T.* de Góis avec la *Porta da Ribeira* de Bernardo Rodrigues, car celle-ci faisait communiquer directement la citadelle avec la plage[4].

Les places jumelles d'Azemmour et de Mazagan possédaient l'une et l'autre une *P. de la T.* Celle d'Azemmour ne m'est connue que par un récit de Fr. Luís de Sousa dans ses *Anais de D. João III* (2e partie, Liv. I, ch. 14) [5]. Au printemps de 1541,

[1] Le lecteur français pourra se reporter à ma traduction, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, Rabat 1937, p. 48 et p. 257.

[2] Cf. éd. Gonçalves Guimarãis, Coimbre 1907, p. 77, et Ricard, *Maroc septentrional*, § 43 (*Hespéris*, 1936, p. 134, et *Etudes*, Coimbre 1955, pp. 75-76). Ce passage implique que le nom de la *P. de la T.* fut donné par les Portugais. Ce n'était peut-être pas son nom arabe. En tout cas, la mention de la *P. de la T.* en 1508 prouve qu'il s'était maintenu après la prise de la ville. La question est de savoir — il est impossible d'y répondre — dans quelle mesure la porte portugaise recouvrait la porte antérieure.

[3] Góis n'a utilisé Bernardo Rodrigues que pour sa quatrième partie (cf. David Lopes, dans son édition des *Anais de Arzila*, t. I, Lisbonne 1915, p. XXXI).

[4] Voir le plan à la fin de l'ouvrage cité de Adolfo L. Guevara.

[5] Voir ma traduction, *Les Portugais et l'Afrique du Nord de 1521 à 1557*, Lisbonne-Paris 1940, p. 155.

le gouverneur D. Fernando de Noronha se vit aux prises avec une mutinerie de la garnison, dont la solde n'avait pas été payée. Il demanda l'aide du gouverneur de Mazagan, Luís de Loureiro. Celui-ci fit semblant de lui envoyer un convoi de caisses d'argent, et les mutins, obligés de quitter leurs armes au moment où ils se présentèrent pour toucher la solde annoncée, furent aussitôt arrêtés et punis. Le texte précise que D. Fernando de Noronha reçut les caisses «par la Porte de la Trahison de la citadelle». Il est à présumer que cette porte était orientée vers Mazagan — c'est ce que le texte paraît insinuer et c'est l'hypothèse la plus vraisemblable —, mais, dans l'état actuel de l'enceinte d'Azemmour, il ne semble pas possible de la localiser avec précision [1]. On est dans une incertitude presque aussi grande pour la *P. de la T.* de Mazagan. Cette porte n'est signalée également qu'une fois, dans une lettre adressée à Jean III, le 18 juillet 1542, par l'architecte João de Castilho, et ce passage n'indique pas clairement sa situation [2]. Il y a cependant lieu de supposer qu'elle était orientée vers Azemmour et les dunes *(medãos)* qui s'étendent entre les deux villes, car c'était le seul côté de Mazagan qui communiquait directement avec la terre, sans fossé susceptible d'être rempli d'eau [3]. Si l'on pense au rôle joué par les *P. de la T.* dans les secours et les communications, il est naturel, au surplus, que celle d'Azemmour ait été tournée vers Mazagan, et celle de Mazagan vers Azemmour.

[1] L'enquête qu'a bien voulu faire pour moi M. Darlet, alors directeur de l'école musulmane de garçons d'Azemmour, avec une obligeance dont je le remercie, n'a donné aucun résultat précis et sûr. Il règne sur ce point à Azemmour des traditions confuses et impossibles à vérifier.

[2] Cf. *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, t. IV, Paris 1951, pp. 73-74. Cette lettre était déjà connue par Sousa Viterbo et par Vergílio Correia (*ibid.*, p. 74, n. 3).

[3] Sur le *medãos*, cf. *Sources inédites*, Portugal, t. IV, p. 12 et n. 1. — A ma connaissance, on ne signale à Safi aucune *P. de la T.* On y signale simplement une *porta falsa* (Jerónimo de Mendoça, *Jornada de Africa*, Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 2 vol., Lisbonne 1904, t. II, p. 11). On sait que ce terme est généralement synonyme de *P. de la T.* De fait, d'après Mendoça, les gens de Safi assiégés utilisent cette porte pour opérer une sortie nocturne. Cet épisode se place lors du siège de Safi fin 1510 - début 1511.

La *Porte de la Trahison* de Santa Cruz du Cap de Gué (Agadir) est celle qui revient le plus souvent dans nos textes. Nous en avons au moins trois mentions. Le 16 janvier 1525, une lettre du gouverneur António Leitão de Gamboa à Jean III nous apprend qu'un renégat portugais, repenti, est venu se réfugier dans la place par la *P. de la T.* de la citadelle [1]. Le 2 avril 1541, une lettre du gouverneur D. Gutierre de Monroy au même Jean III nous apprend que, pendant le siège, les Portugais tentèrent une sortie par la *P. de la T.* [2]. Mais celle-ci joue surtout un rôle important dans les incidents tragiques qui se déroulèrent à Santa Cruz au printemps de 1533 et qui sont relatés dans la chronique anonyme découverte et traduite par Pierre de Cenival [3]. Le gouverneur Simão Gonçalves da Costa avait commis l'imprudence d'accorder une confiance sans réserve à un Maure converti qu'on appelait Diogo. Il était allé jusqu'à lui remettre les clefs de tout, et en particulier celles de la *P. de la T.* du château, «laquelle, dit l'auteur anonyme, était dans le fossé, et on allait par là à la plage et à la campagne». Diogo s'entendit avec d'autres Maures pour tuer le gouverneur pendant qu'il ferait la sieste et ouvrir la *P. de la T.* au Chérif; des Maures qui s'étaient réfugiés dans la place portugaise participèrent au complot. Celui-ci finalement échoua. Le malheureux gouverneur fut bien assassiné, mais une femme qui s'aperçut de ce qui se passait donna l'alarme en criant: Trahison ! — et la Porte ne fut pas ouverte au Chérif [4]. Cette histoire indique assez clairement la situation et la fonction de la *P. de la T.* On remarquera que son ambiance n'est pas sans évoquer quelque peu celle du meurtre du roi Sancho par Vellido Adolfo sous les murs de Zamora.

* * *

1 *Sources inédites*, Portugal, t. II, 1e partie, Paris 1939, p. 338.

2 *Ibid.*, t. III, Paris 1948, p. 369. Voir aussi p. XVII.

3 Pierre de Cenival. *Chronique de Santa Cruz du Cap de Gué (Agadir)*, Paris 1934, pp. 56-57 et 60-61.

4 Cf. aussi Joaquim Figanier, *História de Santa Cruz do Cabo de Gué (Agadir)*, Lisbonne 1945, p. 74 et p. 152, et *Hespéris*, 1946, p. 100.

Pour les villes de tradition hispano-mauresque, nous devons citer Ceuta, Larache et Marrakech. Il s'agit, dans le cas, de la Ceuta musulmane, avant la prise de la ville par les Portugais en 1415. La description arabe de Ceuta peu antérieure à cet événement qui a été publiée par M. Lévi-Provençal et traduite en portugais par M. Figanier présente un trait notable: les *P. de la T.* y son signalées au pluriel, avec les autres portes et les passages souterrains [1]. Le terme — *bāb al-gadr* — a donc dans ce contexte un sens générique et sert à désigner non pas telle ou telle porte déterminée, mais des portes d'un type particulier. C'est ce que M. Lévi-Provençal a déjà fait observer à propos de cette description. On ne se trouve plus, écrit-il, devant un nom propre, et, pour lui, l'expression s'appliquait très probablement à «une poterne basse ouverte directement dans l'épaisseur du rempart, et par laquelle un prince assiégé avait le moyen de tenter de s'échapper dans la campagne au moment où l'ennemi pénétrait dans sa ville» [2].

Cette observation se trouve confirmée à Larache, où l'expression n'est plus, cette fois, employée au pluriel, mais précédée de l'article indéfini — ce qui revient au même. Peu après la prise de Ceuta en 1415, les Portugais firent une incursion contre Larache, et le chroniqueur Zurara nous raconte que les Maures, devant l'attaque, se réfugièrent dans la citadelle, d'où ils s'enfuirent ensuite «por huma porta de traição, que aquella Fortaleza tinha...» [3].

A Marrakech, au contraire, nous retrouvons l'emploi classique dans les deux passages où Diego de Torres consigne l'existence de la *P. de la T.* Le premier figure dans une brève énumération des portes de Marrakech qui finit par ces mots: «en Alcaçava la puerta, que llaman de la traición al medio día». Le second figure dans un épisode de la rivalité entre les deux frères

1 Voir Joaquim Figanier, *Descrição de Ceuta muçulmana no século XV*, dans *Revista da Faculdade de Letras* (Lisbonne), XIII., 1947, p. 40.

2 E. Lévi-Provençal, *Islam d'Occident*, Paris 1948, p. 53, et note 78 (p. 73).

3 Zurara, *Crónica de D. Pedro de Meneses*, Liv. I, ch. 58, dans Correa da Serra, *Coll. de livros ineditos de h. portugueza*, t. II, Lisbonne 1792, p. 403.

et Chérifs fondateurs de la dynastie saʿdienne, Aḥmad al-Aʿraǧ et Muḥammad al-Šayj. Le premier, battu à la bataille d'al-Qāhira en 1543, essaya de rentrer dans Marrakech déjà occupé par les forces de son frère. Mais on l'avertit que sa tentative était inutile et dangereuse, et il s'en retourna en piquant des deux. Ce fait, qui paraît certain, doit être rapproché de la tradition, beaucoup moins sûre, relative à la tentative d'*Aben Afan* à Silves. Diego de Torres donne à cette occasion la même indication que dans le premier passage: «una puerta falsa del Alcaçava que sale al »medío día llamada de la traición...» [1].

La *P. de la T.* est donc, comme d'habitude, une porte de la citadelle ou Qaṣba, ici tournée vers le sud. Il est aujourd'hui impossible de la localiser et, sous ce rapport, le témoignage de Diego de Torres soulève une difficulté. Dans le premier passage, en effet, qui est purement topographique, il veut manifestement parler de la Qaṣba saʿdienne, dont la construction, qui dura de 1578 à 1593, est à peu près contemporaine de son livre, publié à Séville en 1585. Mais le fait qu'il rapporte dans le second se place en 1543, plus de trente ans avant le commencement des travaux. Faut-il en conclure que, par un anachronisme inconscient, il a transporté en 1543 une porte qui n'existait que de son temps? Faut-il en conclure, au contraire, qu'en construisant la nouvelle Qaṣba à partir de 1578 on conserva la *Porte de la Trahison* au même endroit et avec le même caractère? Il est d'autant plus difficile de choisir entre ces deux hypothèses qu'aujourd'hui le nom s'est perdu et qu'on ne semble pas connaître d'autres textes que celui de Diego de Torres [2].

Avant de quitter le Maroc, rappelons qu'une *Bāb Gādir*

[1] Voir Diego de Torres, *Relación del origen y sucesso de los Xarifes*, Séville 1585, ch. XXVII, pp. 80-81, et ch. XLVI, pp. 140-141.

[2] Pour l'emplacement de la *P. de la T.*, on ne peut raisonnablement rien tirer du travail du P. Henri Koehler, *La Kasba saadienne de Marrakech, d'après un plan manuscrit de 1585*, dans *Hespéris*, 1940, pp. 1-19. M. Gaston Deverdun, ancien directeur du collège musulman de Marrakech et qui a étudié spécialement l'histoire de la ville, veut bien m'écrire qu'il n'est pas parvenu à retrouver la *P. de la T.* On ne s'en étonnera pas si l'on sait que, pour Marrakech, il n'a pas relevé moins d'une soixantaine de noms pour une quinzaine de portes repérées.

(= *Bāb al-Gadr*) est signalée dans une forteresse située à 35 km. environ au sud-est de Marrakech, le Tasghîmout des Mesfiwa. Mais on ne peut rien affirmer à son sujet, car les premies archéologues qui ont étudié cette forteresse écrivent ceci: «... c'est »une simple tour et non une porte... Peut-être *quelque poterne* »(c'est moi qui souligne) avait-elle été autrefois aménagée sous »le couvert de cet ouvrage; il n'est plus possible aujourd'hui de »s'en rendre compte» [1].

A l'autre extrémité de l'Afrique du Nord, la citadelle de Tunis possédait elle aussi, du moins à l'époque ḥafṣide, une *Bāb al-Gadr* dont M. Robert Brunschvig nous dit qu'elle «n'était, »comme en d'autres localités, qu'une porte dérobée sur la cam»pagne»; elle donnait en effet directement sur l'extérieur, à l'ouest, du côté opposé à la Médina [2]. A propos de cette porte et de celle d'Agadir, un autre historien de la Tunisie, Charles Monchicourt, a rappelé l'existence d'une *Bāb al-Gadr* à Tougourt (Sud-Constantinois) et au Kef (Tunisie) [3], et, dans un travail antérieur, il a même émis l'opinion qu'il y avait une porte de ce type et de ce nom dans toutes les citadelles turques de Tunisie [4].

1 Cf. Henri Basset et Henri Terrasse, *Le Tasghîmout*, dans *Hespéris*, 1927, p. 157, p. 168 (passage cité) et pl. LIII, et Ch. Allain et J. Meunié, *Recherches archéologiques au Tasghîmout des Mesfioua*, dans *Hespéris*, 1951, p. 383, p. 391 et pl. VII.

2 Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. I, Paris 1940, p. 339 (plan) et p. 343 (avec les références de la n. 4).

3 *Revue Tunisienne*, 1935, p. 413.

4 *Revue Africaine*, 1925, p. 512, n. 48. En outre, Monchicourt considère comme une *P. de la T.* la *porta falsa* signalée à Monastir par le texte italien de Landefrucci et Bosio, *Costa e Discorsi di Barberia* (1587; *ibid.*, p. 451). En cours d'impression, je prends connaissance de la traduction espagnole du *Bayān* et j'y trouve la *P. de la T.* (*Bāb al-Gadr*) à Bône et à Siŷilmāssa (?) au XIIIe siècle; à Bône, c'était une porte de la Qaṣba (cf. Col. de Crónicas árabes de la Reconquista, vol. III, *al-Bayān*, Los Almohades, t. II, trad. Ambrosio Huici Miranda, Tetuán 1954, p. 211 et p. 249).

IV: Sens et origine de l'expression.

L'examen des sites, des lieux et des textes permet de se rallier — quitte à les élargir ensuite — aux conclusions énoncées il y a plus de vingt-cinq ans par M. Botelho da Costa Veiga dans une communication présentée le 30 mai 1929 à l'*Associação dos Arqueólogos portugueses* sous le titre suivant: *O significado da porta da Traição nos castelos de logares cercados* — et citée dans *Arqueologia e História*, VII, 1929, p. 138. Cette communication, non encore publiée en avril 1932, devait l'être dans le t. II des *Estudos de história militar portuguesa* du même auteur, qui ne semble pas avoir paru. L'essentiel de cette communication nous a été transmis par Pierre de Cenival dans la *Chronique de Santa-Cruz* (pp. 56-57, n. 3): «la porte de la Trahison était »destinée en principe à permettre l'entrée dans le château des »renforts envoyés par le gouvernement central, au cas où la »population du bourg fortifié se serait révoltée». Dans des fiches conservées à la Section Historique du Maroc, Pierre de Cenival résume en outre une lettre qui lui fut adressée le 22 mars 1932 par M. Botelho da Costa Veiga. Celui-ci s'appuie sur la chronique de Jean Ier de Fernão Lopes et sur les dessins de Duarte de Armas [1]: les populations soulevees, lors de la révolution de 1383, après avoir pris la citadelle, rendent inutilisable la *Porte de la Trahison*.

Sans nier aucunement l'exactitude de cette définition, il convient de l'élargir sensiblement. On voit en effet que, d'une façon beaucoup plus générale, la *Porte de la Trahison* permettait à une citadelle assiégée de recevoir renforts, ravitaillement et émissaires à l'insu de l'assiégeant, de faire des sorties en surprenant celui-ci, et de conserver de toute manière des relations avec l'extérieur — du moins toutes les fois que l'ennemi, quel

[1] Sur Duarte de Armas, le lecteur espagnol peut se reporter à Manuel González Simancas, *Plazas de guerra y castillos medievales de la frontera de Portugal*, Madrid 1910 (extrait de la *Revista de Archivos*). Voir aussi Damião de Góis, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, trad. Ricard, p. 38 et n. 1.

qu'il fût, n'était maître que de la ville. C'est très probablement pour cette raison que, à Olivença, cette porte était appelée aussi *Porta do Socòrro* [1]. A ces considérations on peut encore joindre — car il n'y a pas incompatibilité — la définition de M. Lévi-Provençal rappelée plus haut à propos de Ceuta et ajouter que cette porte permettait également à une garnison assiégée du côté de la ville de s'enfuir sans être prise (Evora, 1383). C'est pourquoi, dans le cas — le plus fréquent — où la porte se trouvait dans la muraille de la citadelle (il y a des cas, moins nombreux, où elle s'ouvrait dans l'enceinte générale, par exemple à Coimbre), elle donnait directement sur la campagne, sans qu'on eût à traverser la ville.

Mais toutes ces définitions n'expliquent pas de manière satisfaisante l'emploi même du mot *trahison* pour désigner les portes de ce genre. C'est ici que l'interprétation de M. Botelho da Costa Veiga peut sembler insuffisante et trop étroite; la *Porte de la Trahison*, dit-il, permettait la trahison du château contre la ville ou le bourg. En réalité, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus général, et aussi de plus vague et de plus fuyant. Nous sommes dans un domaine qui touche aux traditions populaires et au folk-lore. Ce n'est pas *a priori* et pour des raisons de principe que ces portes ont été dénommées ainsi. On peut supposer que sont intervenus des éléments d'ordre historique, je veux parler de faits de trahison liés à ce type de porte, et dont les uns semblent légendaires, mais dont les autres sont bien établis: c'était la porte par où l'on pouvait pénétrer en cachette, par ruse, et parfois avec la complicité d'un traître installé dans la place (Coimbre, Leiria, Badajoz, Agadir). Les traditions relatives à Zamora, et dont on trouve l'écho dans le *Romancero* comme dans les *Mocedades del Cid*, sont tout à fait significatives à cet égard. Nous verrons dans un instant que cette expli-

1 Pour *Puerta de Socorro*, Moretti (*Diccionario militar español-francés*, Madrid 1828, p. 321 *a*) donne une définition qui s'applique très bien à la *P. de la T.*: «Salida hacia el campo que se practica en las ciudadelas, muy esencial para »recibir socorros en caso de motín, o para poner en salvo la guarnición de la pla»za cuando ésta haya caído en poder del enemigo y no pueda prolongar su de»fensa».

cation doit être retenue et que l'appellation est probablement très ancienne. Ce sont peut-être les éléments de cette espèce qui expliquent le glissement qu'exprime le passage de *Bāb al-Gadr (Porte de la Tromperie)* et de «fausse porte» à *Porte de la Trahison* [1].

Ce qui est certain, c'est que l'expression s'est usée, qu'elle a fini par perdre sa valeur originelle d'évocation et qu'elle a pris une simple valeur technique pour désigner le genre de porte que nous venons d'étudier. Nous l'avons remarqué à propos de Larache et surtout, après M. Lévi-Provençal, à propos de Ceuta. Cette vue est confirmée par un texte littéraire auquel les archéologues, même portugais, n'ont peut-être pas porté attention. C'est un passage du fameux roman de Bernardim Ribeiro *Menina e moça* (1557), qui atteste en même temps le caractère secret et dérobé de la *Porte de la Trahison*. Au ch. 27 du Liv. II. la sœur de Fabudarão veut voir en cachette son chevalier servant: «sem lhe lembrar o que seu irmão lhe encomenda»ra, se desceu a uma porta de traição, onde ela soía vir outras »vezes...» (éd. D. E. Grokenberger, Lisbonne 1947, p. 165, et éd. Aquilino Ribeiro et Marques Braga, col. Sá da Costa, Lisbonne [1949], p. 234).

Une dernière question se pose: à quelle date remonte cette apellation? Pour la *P. de la T.* de Coimbre, M. Alfredo Fernandes Martins estime que la dénomination est tardive: il ne l'a pas trouvée dans les textes avant 1540. Mais il remarque aussitôt, en se fondant sur le passage de Zurara relatif à Larache, qu'elle remonte peut-être au siècle antérieur [2]. Cet exemple,

[1] Dans ses articles déjà cités de la *Revue Africaine* (1925, p. 512, n. 48) et de la *Revue Tunisienne* (1935, p. 413), Charles Monchicourt a relevé que *Bāb al-Gadr* signifie exactement *Porte de la Tromperie:* on trompe l'ennemi en accueillant des secours, en envoyant des émissaires à son insu, en l'attaquant à l'improviste. C'est une *poterne*, et il rappelle la définition de Littré: «fausse porte... »pour faire des sorties secrètes par le fossé» (1935, p. 413). Pour le sens, il semble avoir évolué: en 1925, il écrit qu'il ne faut pas traduire *Bāb al-Gadr* par «porte du traître ou de la Trahison»; en 1935, il écrit que «porte de la Trahison» est simplement une traduction «trop accentuée» de *Bāb al-Ġadr*.

[2] Fernandes Martins, *A Porta do Sol*, p. 32, n. 1.

celui de Ceuta et celui d'Arzila permettent d'être affirmatif sur ce point. Mais il faut ajouter qu'en fait l'appellation doit être beaucoup plus ancienne encore. A Badajoz comme à Zamora, on peut légitimement supposer qu'elle est antérieure au XVe siècle, sans pour autant remonter à l'époque du Cid ou d'Afonso Henriques. Le texte de Fernão Lopes sur Evora vaut pour 1383. Les exemples dont nous disposons nous incitent à penser que l'expression hispano-portugaise est le décalque d'une expression arabe qui avait cours dans l'Occident musulman. Mais cette expression arabe est-elle originale? On est autorisé à croire que les Musulmans eux-mêmes n'ont fait que reprendre une expression latine antérieure, ou tout au moins – car le mot ne se trouve pas dans la terminologie de la fortification romaine – qu'ils se sont inspirés d'une tradition latine antérieure. Voici en effet ce que l'on peut lire dans les *Institutions* de Cassien (m. 435 ap. J. C.): «Quantalibet urbs sublimitate murorum et clausarum portarum »firmitate muniatur, posterae unius quamvis parvissimae prodi»tione vastabitur. Quid enim differt utrum per excelsa moenia »et ampla portarum spatia, an per angusti cuniculi latibula per»niciosus hostis penetralibus civitatis inrepat?» (Liv. V, ch. 11, *in fine;* éd. Petschenig, Vienne, 1888, pp. 89-90; orthographe légèrement modifiée). Ce qui veut dire: «Si altiers que soient les »murs et puissantes les portes closes qui défendent une ville, la »trahison ouvre-t-elle quelque poterne de derrière, aussi petite »qu'on voudra, et voici la dévastation. Où est la différence, que »l'ennemi et la mort pénètrent au cœur de la cité par-dessus »des murailles élevées et à portes béantes, ou par le secret pas»sage d'une étroite galerie souterraine?» (trad. fr. de Dom E. Pichery, Saint-Maximin, s. d. [1923?], p. 282) [1].

On notera que, dans ce passage, la poterne de la trahison est associée à une galerie souterraine comme dans la description arabe de Ceuta. Cela tient sans doute au fait qu'il y avait au

[1] Du texte de Cassien on ne peut s'empêcher de rapprocher le passage suivant du poète portugais Miguel Torga, dans son *Diário* (t. II, 2e éd., revue, Coimbre 1949, p. 144): «os velhos castelos com muralhas inexpugnáveis de hon»ra, heroísmo e fidelidade, e sempre a um canto com a portinha da traição...»

moins deux sortes de poternes: celles qui ouvraient directement de la ville ou de la citadelle sur l'extérieur et celles qui ouvraient à une certaine distance de la place, à l'extrémité de galeries souterraines (cf. Camille Enlart, *Manuel d'archéologie française*, 2e partie, t. II, 2e éd., Paris 1932, pp. 536-537). C'est à ces galeries souterraines que Cassien donne le nom de *cuniculus*. Ce mot, dont le sens premier est «lapin» (esp. *conejo*, pgais. *coelho*), signifie déjà «galerie souterraine, galerie de mine, canal souterrain», etc., chez des écrivains comme César et Cicéron. L'arabe a préféré une image différente et, pour désigner ces passages souterrains, il parle, semble-t-il, d'après M. Figanier, de «portes des porcs» [1].

V: Puerta de la Traición, postigo, puerta falsa.

Seul, à ce qu'il semble, le cas de Zamora nous offre l'exemple du mot *portillo* appliqué à la *P. de la T.* Ce vocable, simple diminutif à forme masculine de *puerta* — qu'il soit latin ou roman d'origine — ne prête à aucune observation particulière. La *P. de la T.* est d'ailleurs toujours une porte de dimensions réduites. Les mots ou expressions *postigo*, commun aux deux langues péninsulaires, et *puerta* ou *porta falsa*, plus généraux que *P. de la T.*, mais regardés couramment comme les équivalents de cette appellation, attirent davantage l'attention. Le *postigo* est simplement une porte de derrière. L'étymologie, voisine de celle du français *poterne* [2], ne prête pas à difficulté: la racine première est le latin *post*, d'où *posticum*, porte de derrière. L'assimilation entre la *P. de la T.* et le *postigo* ou *poterne* est donc toute naturelle, puisque la *P. de la T.* est toujours, grosso modo, une porte de derrière. Le *Tesoro* de Covarrubias (s. v. *posti-*

[1] Figanier, *Descrição de Ceuta*, etc., art. cité, p. 40, n. 2.

[2] Le français *poterne* est une altération de *posterle*, du bas-latin *posterula*, petite porte dérobée (litt. de derrière), dim. de *postera*, porte de derrière (Bloch et Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 2e éd., Paris 1950, s. v.). Le mot français, à l'origine du moins, marque mieux que le péninsulaire *postigo* l'idée que la porte est de petites dimensions.

go) — suivi par le Dictionnaire de l'Académie espagnole —nous dit que le *postigo* est une *puerta falsa*, et il précise: «Cosa que »hoy se usa en la Corte entre señores, quando quieren huir el »cuerpo a las audiencias y visitas importunas, salirse por la puer»ta falsa o postigo». Bien des textes confirment ces mots, et il est facile de voir qu'ils conviennent parfaitement à la *P. de la T.*

Il n'est pas moins facile de voir les affinités qui existent entre l'expression *P. de la T.* et l'expresion *puerta falsa*. Mais l'adjectif *falso* est susceptible de plusieurs acceptions. Deux d'entre elles au moins semblent confondues lorsque l'on parle de *puerta falsa*. La «fausse porte», c'est d'abord celle qui s'oppose à la «vraie porte», c'est-à-dire la porte principale, *a porta nobre* de Guimarãis, celle que tout le monde voit, qui ne se dissimule pas et que l'on trouve aisément. L'expression «fausse porte» accentue la note péjorative déjà incluse dans l'expression «petite porte» par opposition à la «grande porte» (n'oublions pas que la *P. de la T.* est une petite porte) [1]. En tout cas, l'idée de dissimulation est inséparable de la notion de «fausse porte» et de là on passe très naturellement à celle de tromperie, puis de trahison. Une pièce fausse n'est pas seulement dépourvue de vérité, d'authenticité, elle est aussi un objet qui trompe, qui trahit, en paraissant ce qu'il n'est pas, et c'est une tromperie et un abus de confiance que de vouloir la donner pour une bonne pièce. En espagnol, on dira qu'elle est *más falsa que Judas* — Judas qui est le traître par excellence. Un passage de *Pelar la pava*, de Bretón de los Herreros, qui m'est tombé par hasard sous les yeux, montre très bien comment l'esprit passe de l'une à l'autre de ces différentes idées: «No lo dudes. A ti te citaba

[1] En marge de tout cela, on pensera au vers d'Horace, qui allie le *posticum* à l'idée de tromperie et qu'on peut rapprocher du passage de Covarrubias: «Atria servantem postico falle clientem» (*Epîtres*, Liv. I, 5, v. 31). La fausse porte, étant une porte de derrière, donne souvent sur la campagne, comme la *P. de la T.*, tandis que la porte principale est une porte de façade, qui donne sur la rue: «... aguardó Iberito la hora en que todos dormían, y por la puerta falsa »del corral salió a un campo que no era el de Montiel, etc.» (Pérez Galdós, *Prim*, éd. Madrid 1930, p. 13). On pensera aussi, comme Galdós lui-même, à Don Quichotte (I, 2): «por la puerta falsa de un corral salió al campo...».

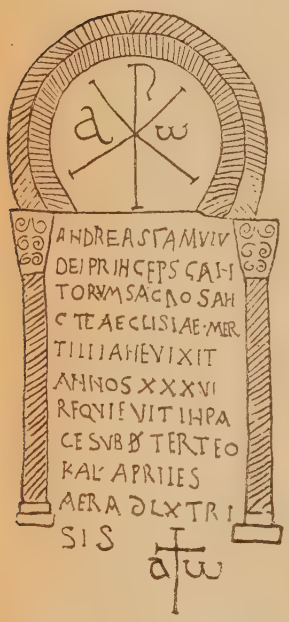
»por la puerta principal y a mí por la falsa. — Por la falsa a los »dos debieras decir. ¿Quién lo hubiera creído? A ti y a mí nos »engaña. ¡Traidora!» [1]. — ROBERT RICARD.

Mars 1955.

EL MIḤRĀB ALMOHADE DE MÉRTOLA (PORTUGAL) [2]

De viejo origen romano — *Myrtilis* —, Mértola es una pequeña villa de 4.547 habitantes, en el sur de Portugal, en el Alentejo, emplazada en la confluencia del Guadiana con el Oeira, a 55 kilómetros de la desembocadura del primero.

Su nombre no es desconocido para nuestros arqueólogos, por la existencia en Mértola de varias estelas sepulcrales visigodas, decoradas con arcos semicirculares y de herradura, entre ellas una de un *Princeps cantorum sacrosancte aeclisiae Mertilliane*, fechada en 525 [3].



Mértola (Portugal). — Estela sepulcral del año 525.

[1] Cité par Georges Le Gentil, *Le poète Manuel Bretón de los Herreros et la société espagnole de 1830 à 1860*, Paris 1909, p. 523.

[2] Debo la primera noticia del hallazgo de este miḥrāb al distinguido arquitecto portugués don Raúl Lino, que amablemente me envió plano y fotografías de la iglesia de Mértola. Posteriormente se publicó en el nº 71 — marzo de 1953 (Oporto) — del *Boletim da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos nacionais*, una monografía de la *Igreja Matriz de Mértola*, con copiosa información gráfica, en la que se da cuenta detalladamente de las obras de restauración realizadas, pero sin entrar en la descripción ni en el análisis arqueológico del edificio.

[3] Aem. Hübner, *Inscriptiones Hispaniae christianae* (Berlín 1871), nos 303-

A fines del siglo IX, la fortaleza de Mértola fué residencia de ᶜAbd al-Malik ibn Abī-l-Ŷawād, dueño también de la cercana Beja. De acuerdo con el señor de Badajoz, Ibn Marwān el Gallego, y el de Ocsonaba, Ibn Bakr, se levantó contra el emir cordobés ᶜAbd Allāh. Yāqūt afirmó ser Mértola la mejor fortaleza del Occidente [1] de al-Andalus, e Idrīsī destaca también la excelencia de sus defensas [2].

En los últimos años del siglo XI, Mértola formaba parte del reino de al-Muᶜtamid de Sevilla. La gobernaba uno de los hijos del monarca, que, a instancias de su padre, hubo de entregarla a los almorávides, dueños ya de la capital (1901 = 484) [3].

Vuelve a resonar en la Historia el nombre de Mértola poco antes de mediar el siglo XII, con motivo de la rebelión religioso-política de Ibn Qāsim en el Algarbe contra los almorávides. Uno de sus lugartenientes se apoderó el 14 de agosto de 1144 (12 ṣafar 539) de la fortaleza de Mértola, corte y centro desde entonces de Ibn Qāsim, proclamado *Mahdī* o sea enviado de Dios. Murió éste en 1151 (456), después de múltiples vicisitudes y de perder y recobrar Mértola, ocupada definitivamente por los almohades en 1158 (552) [4].

Sancho II de Portugal conquistó Mértola a los musulmanes en 1238. Por la ayuda prestada en tal ocasión, cedióla al año siguiente a la Orden de Santiago, según privilegio confirmado por Alfonso III en 1245. Fué cabeza de esa milicia en todo el reino. Su primer fuero, otorgado por don Paio Peres Correia, renovóse por el rey don Manuel en 1512.

318; *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, por el Rdo. Dr. don José Vives (Barcelona 1942), nos 87-104, pp. 32-36; M. Gómez-Moreno, *Excursión a través del arco de herradura* (*Cultura Española*, III, 1906, p. 794).

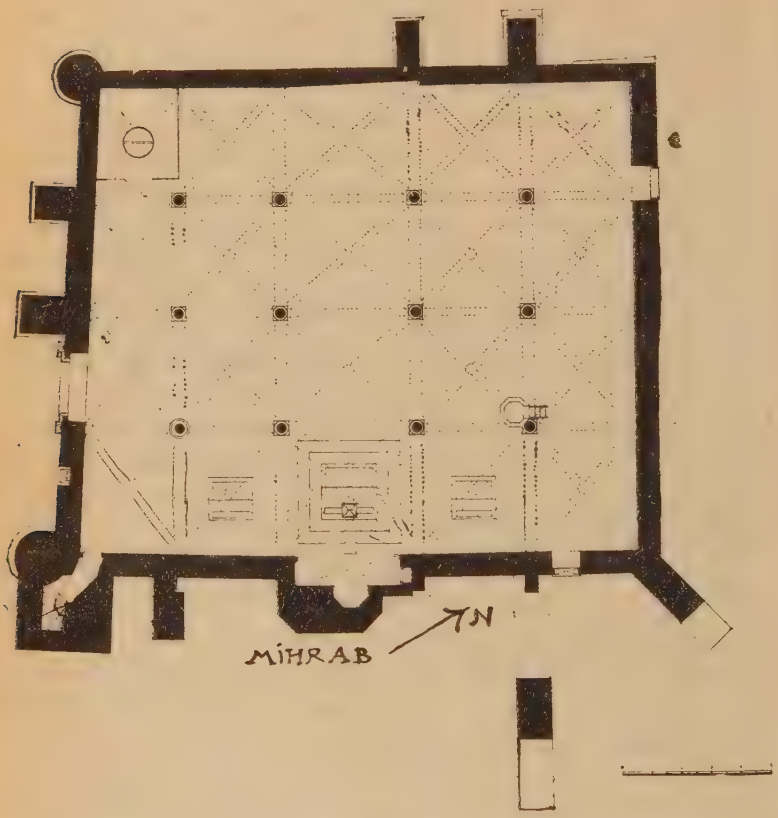
1 Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, p. 140 texto y 223 trad. Fagnan.

2 *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, pp. 175 y 179 del texto y 211 y 217 de la trad.

3 *The History of the Almohades by Abdo-'l-Wáhid al-Marrékoshí*, edic. Dozy, seg. edic. (Leyden 1881), pp. 100-101; trad. Fagnan (Argel 1893), pp. 121-122.

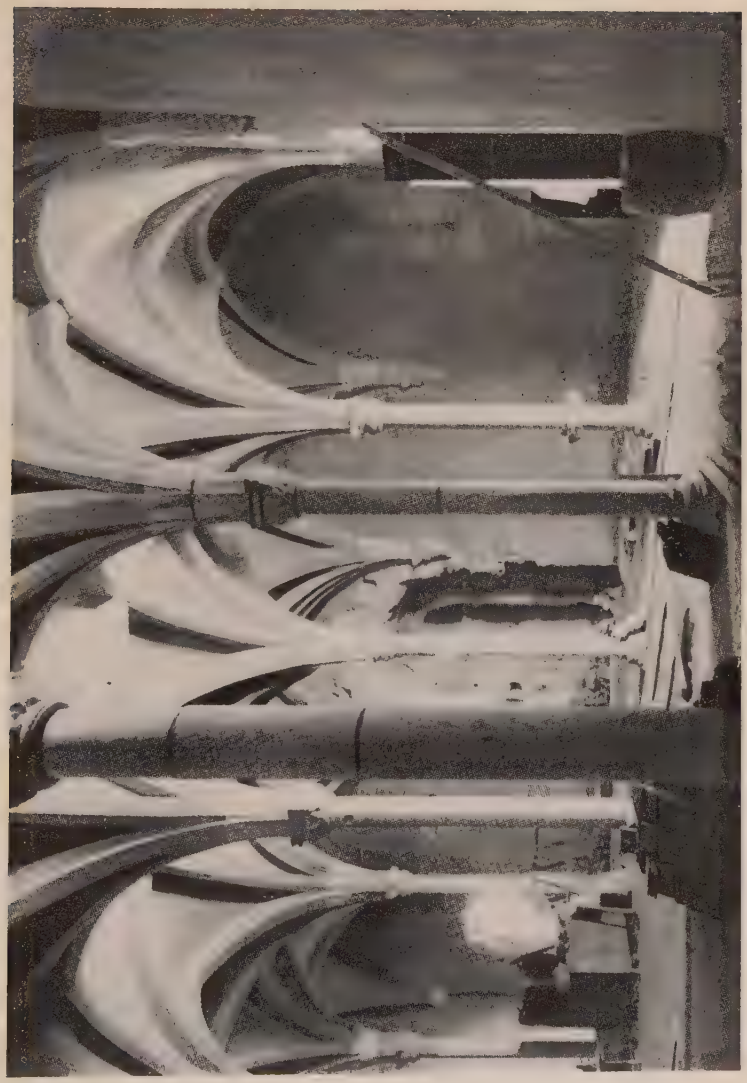
4 *Ibidem*, pp. 150-151 del texto edit. por Dozy y 182 de la trad. Fagnan; *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, por don Francisco Codera (Zaragoza 1899), pp. 33-52.

La situación de Mértola en la ladera de un elevado cerro, en la margen derecha del Guadiana, que corre encajonado entre abruptos y pelados montes a su pie, es muy pintoresca. Coro-



Mértola (Portugal). — Planta de la iglesia mayor, antes mezquita.

nan la colina de su asiento una torre y restos de murallas medievales, alcazaba o fortaleza de la que arrancaba la cerca, parcialmente conservada; aún se ve un gran lienzo torreado a la orilla del río. Las calles se extienden longitudinalmente entre el castillo y el cauce del Guadiana, ciñendo el cerro según líneas de nivel y sin apenas comunicación transversal.



Mertola (Portugal). — Iglesia mayor. Interior, con el miḥrāb al fondo.

Mértola (Portugal).— Miḥrāb almohade en la iglesia mayor.

Fuera y a poca distancia de la alcazaba está la iglesia mayor, Nuestra Señora de la Asunción o de Entrambasaguas, extraño edificio de planta sensiblemente rectangular, de lados no muy desiguales (medidas interiores: 24,20 por 16,10 metros), levantado en la falda de la colina, en solar de gran pendiente. Sus muros son de mampostería. Tiene cinco naves, orientadas de sudoeste a noroeste, más ancha la central — 4,65 metros entre ejes y unos 3,55 las restantes —, separadas por esbeltas columnas con fustes cilíndricos de piedra, no monolíticos. Soportan estos apoyos arcos agudos, lisos y chaflanados, y sobre ellos arrancan también otros ojivos o diagonales, con igual sección, de las bóvedas de crucería que cubren a la misma altura los tramos en que se dividieron las naves del templo.

Tan sólo el tramo cabecero de la nave mayor y más ancha cúbrese con una bóveda algo más compleja, estrellada, con ligaduras o combados y terceletes, a más de sus arcos ojivos o diagonales. En el encuentro de éstos labráronse claves; alguna ostenta una divisa heráldica.

De los capiteles, dos son romanos, corintios, con doble fila de hojas de acanto lisas y caulículos, de cada uno de los cuales arrancan dos tallos, uno para formar las volutas diagonales, y el otro para unirse al del caulículo inmediato en el eje de cada frente, bajo una pequeña concha o venera. Los restantes capiteles, incluídos los que en función de ménsulas sirven de arranques a arcos y ojivas en los muros de perímetro del templo, tienen cimacio y collarino labrado en la misma pieza. La forma de casi todos es la que se ha llamado de turbante, resultado de cortar una esfera por dos planos paralelos equidistantes del centro, forma propagada por algunas comarcas portuguesas en los albores del Renacimiento.

Carece el templo exteriormente de carácter religioso. De sus muros, bien blancos de cal, sobresalen arbotantes y grandes contrafuertes prismáticos — hay uno cilíndrico —, rematados en pináculos cónicos. Almenas de perfil escalonado, al parecer de barro cocido, coronan los muros exteriores. La puerta, obra de arte renaciente, de los comienzos del siglo XVI, se abre en la fachada de sudoeste. Es adintelada y la flanquean dos finas co-

lumnitas plateresca de balaustre, que aparentan sostener un entablamento. Encima se abre una ventana redonda, entre sendos flameros que coronan las columnitas. Una cubierta de teja a dos vertientes protege las bóvedas.

La tradición afirma que este templo fué antes mezquita. Su estructura, con cinco naves cubiertas a igual altura, es anómala para iglesia y más aún al no tener presbiterio o capilla mayor señalada en planta y alzado, por lo que algún historiador del arte, como el alemán Alberto Haupt, afirmó por impresión, más que por análisis razonado, que la iglesia mayor de Mértola era la única mezquita existente en Portugal. Pero bóvedas de ojivas o crucería, y capiteles, puerta y pináculos cónicos son elementos bien notorios de arquitectura portuguesa occidental, todos, excepto las bóvedas, de tradición medieval, de arte de Renacimiento de comienzos del siglo XVI. Tan sólo las almenas escalonadas constituyen un tema decorativo islámico que en la comarca del Alentejo perduró hasta época tardía.

Sin embargo, Haupt no dejaba de tener razón. Si la disección y análisis de las formas arquitectónicas y decorativas no permiten reconocer el más insignificante detalle de arte musulmán, el sentimiento del espacio encerrado por los muros y las bóvedas, y su división son, sin embargo, puramente islámicos. Al hacerse en fecha reciente obras de reparación en la iglesia, en el centro de su muro sudoeste, al fondo del tramo cubierto por la bóveda estrellada, tras de un retablo lateral, aparecieron los restos de un miḥrāb. Ese muro era, pues, el de la quibla de una mezquita, sin duda la mayor de Mértola. Como de costumbre, en el oratorio islámico principal de la ciudad se instaló, después de la conquista cristiana, la iglesia de mayor categoría.

Tiene ese miḥrāb planta rectangular, 1,15 a 1,20 metros de ancho y, en su mutilación actual, unos 0,75 de profundidad. Cubre el nicho, cuyos ángulos exteriores están chaflanados, una bóveda de hiladas horizontales de ladrillo, en forma de cuarto de esfera. Bajo ella se conserva parte de la decoración de yeso, formada por una ancha imposta con perfil de nacela, entre sendos listeles decorados por dos cintas planas entrelazadas. Entre aquella y otra imposta, límite de un alto zócalo, se extiende la

mutilada decoración, reducida a arquillos ciegos de poco resalto que aparentan sostener columnillas únicas semicilíndricas, situadas en el eje de los paños, por lo que las dos mitades de cada arco están en distinto paño. Forman el intradós de los arcos decorativos una sucesión de curvas cóncavas con rizos o pequeñas volutas intermedias. Los capitelillos se recortan sobre el plano del fondo con perfil de nacela, y en su interior una cinta plana dibuja una U. Falta el arco de cabeza que daría entrada al miḥrāb. Al exterior se acusa éste por un macizo rectangular saliente, con las esquinas chaflanadas. No coinciden los ejes del nicho y del macizo en que se abre.

En el extremo septentrional del muro de la quibla, existe una puerta angosta con arco de ladrillo, sin enjarjar, en forma de herradura aovada. Otra semejante hay en el muro inmediato, límite del templo a noroeste. Ambos arrancan sobre impostas en nacela y el primero tiene alfiz.

Aventurando algunas hipótesis, puede intentarse reconstruir la historia del edificio. Las características de los restos del miḥrāb aparecido permiten afirmar que perteneció a una modesta mezquita almohade que se levantaría después de 1157-1158, fecha en la que los almohades se apoderaron de Mértola, y antes de 1238, año de la conquista cristiana. La decoración del nicho puede emparejarse con la, algo más rica, del de la mezquita mayor de Almería [1].

La sala de oración tendría cinco naves normales al muro, bien orientado en este caso, de la quibla [2]. Sus dimensiones serían las mismas del templo actual, cuya planta, proporciones y número de naves, como antes se dijo, parecen insólitos para una iglesia. Los apoyos debieron de ser, como en las mezquitas almohades, pilares de ladrillo, hipótesis que afianza el no haberse aprovechado, al reconstruir el edificio, más que dos capiteles antiguos, los romanos descritos, tal vez de apeo del arco de in-

[1] *La mezquita mayor de Almería*, por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, XVIII, 1953, pp. 412-430).

[2] Cinco naves tenían también las mezquitas de Algeciras, Écija, Jaén, Málaga, Tortosa, Madīnat al-Zahrā', y la de Almería antes de su ampliación.

greso al miḥrāb. De haber habido en el oratorio islámico columnas y no pilares, sus capiteles se habrían aprovechado, como los romanos. Armaduras de madera independientes, a dos aguas, cubrirían cada nave en la forma acostumbrada. También es característica general el mayor ancho de la nave mayor respecto a las laterales.

Al conquistar Mértola Sancho II en 1238, consagrada la mezquita aljama, pasaría a ser la principal iglesia cristiana, colocando el altar mayor junto al arco de ingreso al miḥrāb. A comienzos del siglo XVI, cuando comenzaban a penetrar en Portugal las primeras formas del Renacimiento italiano, reconstruyóse el templo, aprovechando sus muros exteriores. Se desmontarían armaduras y pilares. A éstos sustituyeron columnas colocadas en su mismo lugar, respetando los ejes y la distribución en naves, y, sobre los esbeltos apoyos, se construyeron arcos agudos chaflanados en sentido longitudinal y transversal, con lo que el templo quedó dividido en tramos. Cada uno de éstos se cubrió con una bóveda de crucería sencilla, de dos arcos diagonales, también chaflanados, excepto el tramo de la nave mayor y central delante del miḥrāb, lugar cuya mayor importancia se señaló con la bóveda estrellada descrita, lo que asegura la permanencia del altar mayor y presbiterio delante del nicho islámico. Los arranques, enjarjados, de arcos y nervios son de piedra; el resto de ellos y la plementería será de ladrillo, pues están revestidos.

Al abovedar el templo y utilizar sus débiles muros, no dispuestos para contrarrestar empujes, fué necesario añadir estribos y arbotantes. Al mismo tiempo, se labró la puerta y enriqueceríase el exterior con las almenas decorativas y los pináculos cónicos, según lo acostumbrado por entonces en la comarca. Con la radical transformación consiguióse mayor diafanidad, aumento de superficie interior y dar al santuario un aspecto monumental que el oratorio islámico no tendría. Pero el espacio y su distribución, tan fundamentales en arquitectura, apenas variaron y las nuevas formas occidentales, como antes se dijo, no consiguieron borrar por completo su insólito aspecto de mezquita, que el hallazgo del miḥrāb ha venido a comprobar.

En una iglesia española, las bóvedas de sencillas ojivas sin moldurar, chaflanadas, de la iglesia de Mértola serían excepcionales en el siglo XVI. Pero no en un templo del Alentejo. Para comprobarlo basta con citar las idénticas que cubren las galerías del claustro del exconvento de la Concepción en la cercana ciudad de Beja, cuya iglesia se levantó en la segunda mitad del siglo XV, y poco después el claustro, famoso por los bellos azulejos que recubren sus muros. Sus arcos fajones y ojivos se apean en ménsulas de Renacimiento y en las claves labradas en el encuentro de los segundos hay escudos de don Juan II (1481-1495), algunos con su emblema del pelícano [1].

En época ignorada, cambióse de lugar el altar mayor, arrimándolo al muro nordeste, con lo que quedó descentrado, por ser par el número de tramos en ese sentido, mudanza hecha probablemente para conseguir una mejor orientación con arreglo al rito cristiano. El miḥrāb quedó oculto — antes probablemente lo estaría — tras el retablo de un altar.

El examen de los muros, limpios de revestidos durante las obras, probablemente hubiera permitido fijar la parte de ellos que perteneció a la mezquita, estudio que debería haberse completado con alguna excavación en el interior y exterior del templo.

La restauración se ha hecho cuidadosa y discretamente al parecer. Digna de elogio es la publicación por la «Dirección General de los edificios y monumentos nacionales» del vecino país de informes detallados — el de la iglesia de Mértola hace el número 71 — de las obras realizadas por ese organismo, en ediciones con abundante información gráfica, de los edificios antes y después de su restauración, en contraste con el silencio de nuestro servicio similar. — L. T. B.

[1] Biblioteca Nacional de Lisboa, *Guía de Portugal, Extremadura, Alentejo, Algarve*, 2º volumen (Lisboa 1927), pp. 149-153.

LA TECHUMBRE MUDÉJAR DE LA IGLESIA DE GODELLA (VALENCIA)

La villa de Godella, a una legua de Valencia y en su huerta, es lugar de recreo y descanso para los valencianos. Algo antes de mediar el siglo pasado tenía, según el *Diccionario* de Madoz, 316 casas, un palacio con dos torres, propiedad del Barón de Santa Bárbara, y una iglesia parroquial, bajo la advocación de San Bartolomé.

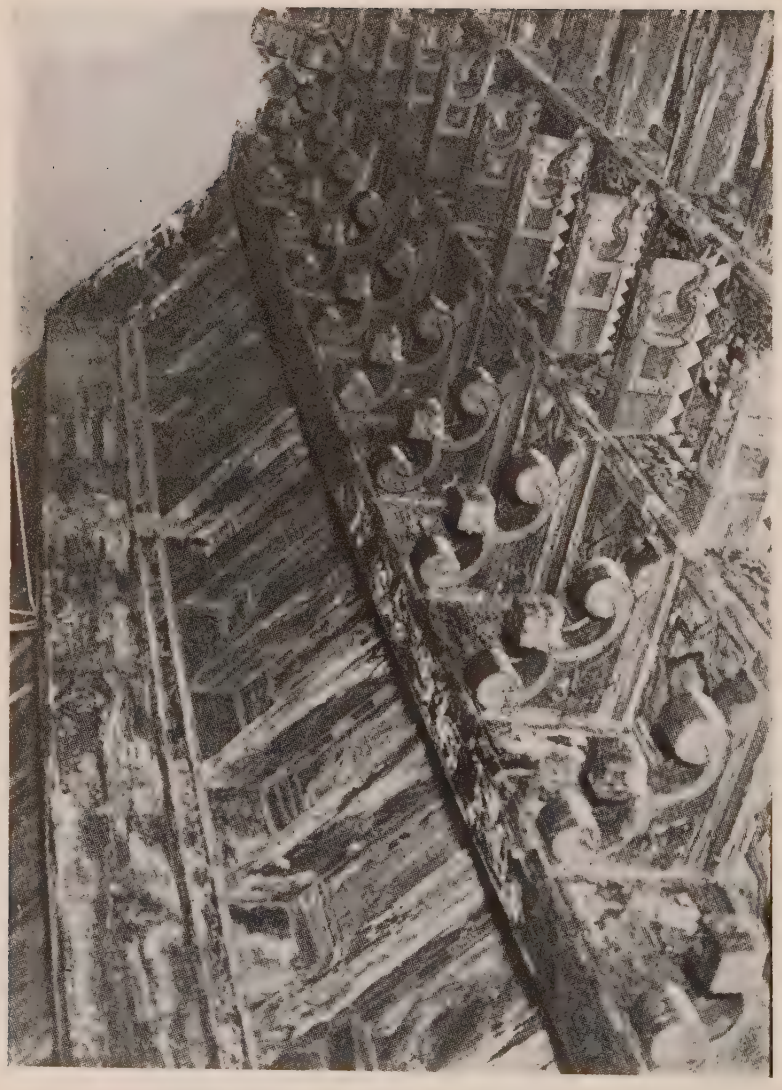
Las guías regionales no citan en Godella edificio ni obra artística capaz de interesar a los turistas. Sin embargo, hay al lado de su iglesia parroquial una capilla, consagrada al Santo Cristo de la Paz, que en ella se venera, cubierta con una techumbre más que agregar a la copiosa y variadísima serie de las mudéjares. Dibujos hechos por mi antiguo discípulo el arquitecto don Eugenio Casar me permiten darla a conocer.

La capilla del Cristo de la Paz ocupa el único tramo conservado de la nave de la primitiva iglesia de la villa, comprendido entre dos arcos agudos de piedra, con junta en su eje. Arrancan de pilastras de 80 centímetros de saliente y molduración seudoclásica. Primitivamente, los arcos carecerían de impostas; la disposición descrita provendrá de un recalzo hecho en el siglo XVII o XVIII. El tramo de nave mide 7,45 metros de ancho y 4,65 de longitud.

El aumento de vecindario debió de obligar en uno de esos dos siglos a construir una nueva iglesia parroquial inmediata, bastante más grande, con su eje longitudinal norte-sur, mientras el de la vieja era este-oeste, según lo acostumbrado en la Edad Media. De la última, tan sólo subsiste el tramo aludido. A su oriente, donde estaría el presbiterio, tal vez precedido por otro tramo, o por una nave transversal de crucero, se extiende actualmente un patio.

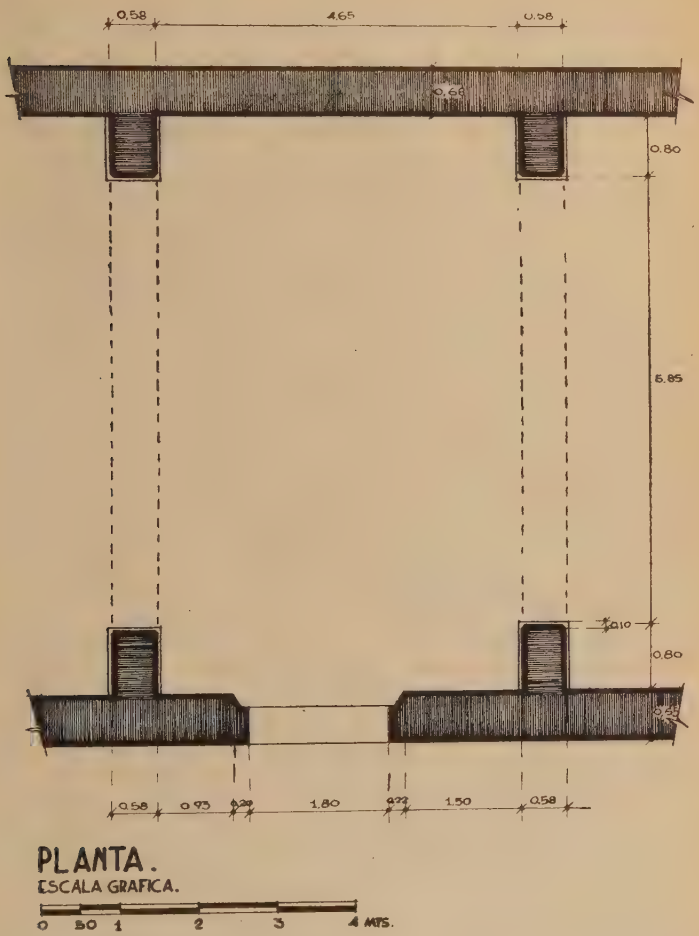
El tramo de nave conservada tiene una estructura sencilla y económica, frecuentísima en la Edad Media en toda la cuenca mediterránea comprendida entre Provenza y Murcia, utilizada para templos conventuales — sobre todo de las órdenes mendi-

Mértola (Portugal). — Detalle del miḥrāb almohade.



Godella (Valencia).— Techumbre de la iglesia antigua.

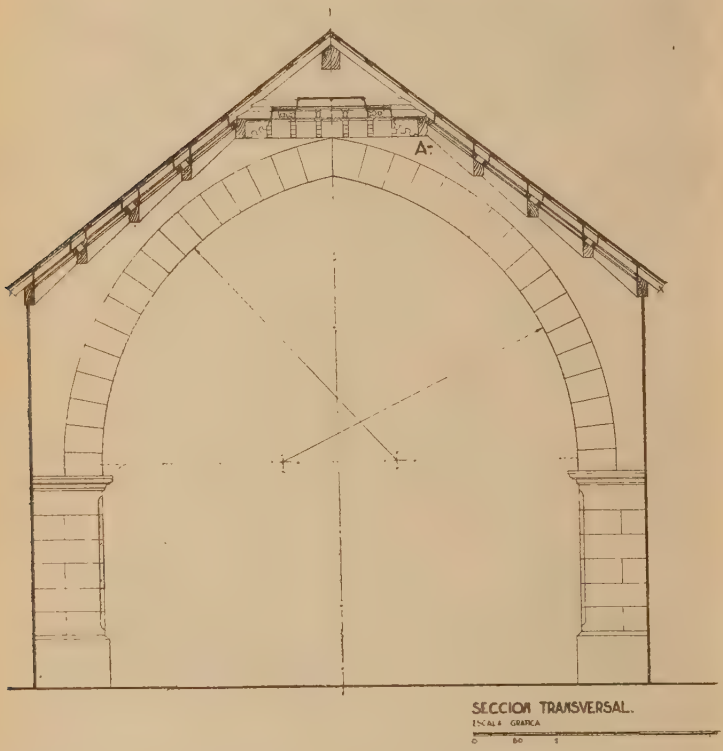
antes —, parroquiales y ermitas, y grandes salas, sin piso en-
ima, de edificios destinados a la vida religiosa y civil (dormito-



Godella (Valencia). — Planta de la capilla del Cristo de la Paz.

os y refectorios monásticos, salas de hospitales, salones en
anta alta de castillos y palacios, atarazanas, etc.). Redúcese
a estructura a dividir la nave o sala por arcos transversales

agudos, que unas veces arrancan desde el suelo y otras de modillones, trasdosados en ángulo, con la pendiente que se desee dar a la cubierta a dos aguas. Esta es una techumbre aparente de parhilera, cuyos pares o alfardas apean carreras o correas co-

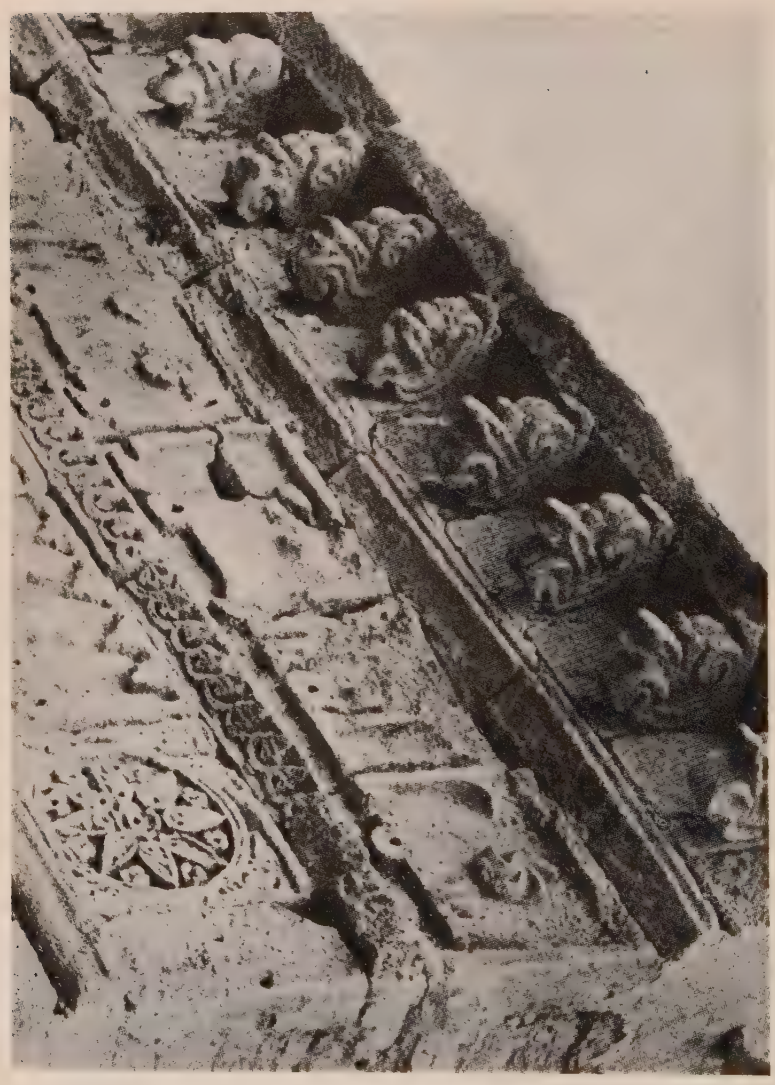


Godella (Valencia). — Sección transversal de la capilla del Cristo de la Paz.

locadas a diferentes alturas, que a su vez descansan en el trasdós de los arcos transversales.

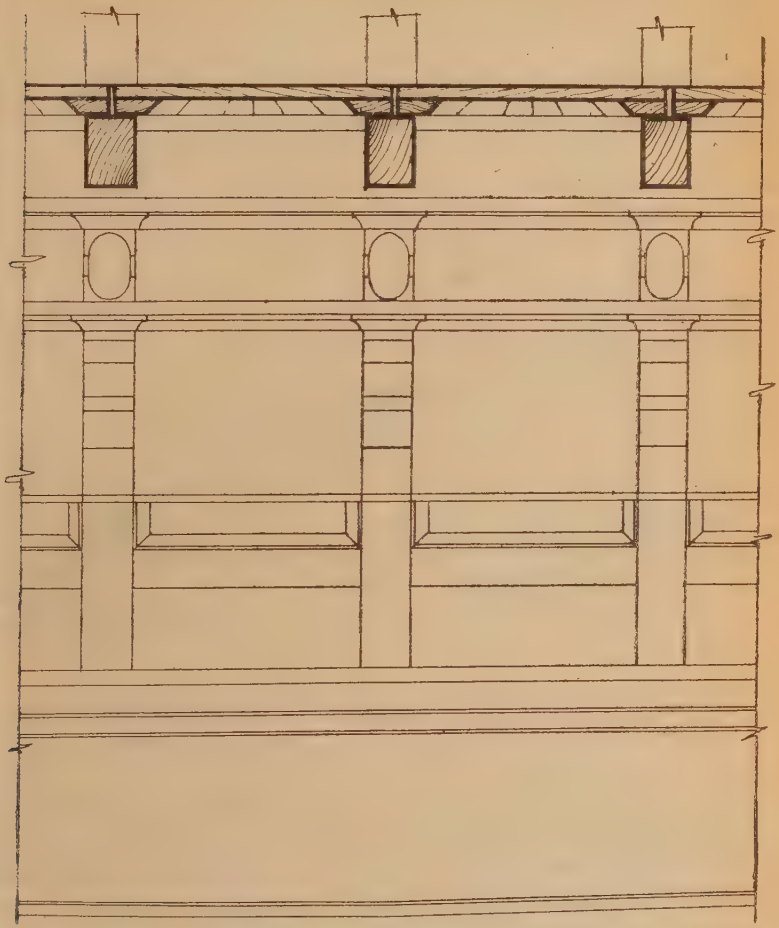
No es de este lugar la enumeración de ejemplares, algunos muy conocidos, ni he de detenerme a explicar el origen de ta disposición en la arquitectura romana, y no en la islámica, como han afirmado prestigiosos historiadores del arte medieval.

Godella (Valencia).— Techumbre de la iglesia antigua.



Qayrawān (Túnez). — Alero de la mezquita de las Tres Puertas.

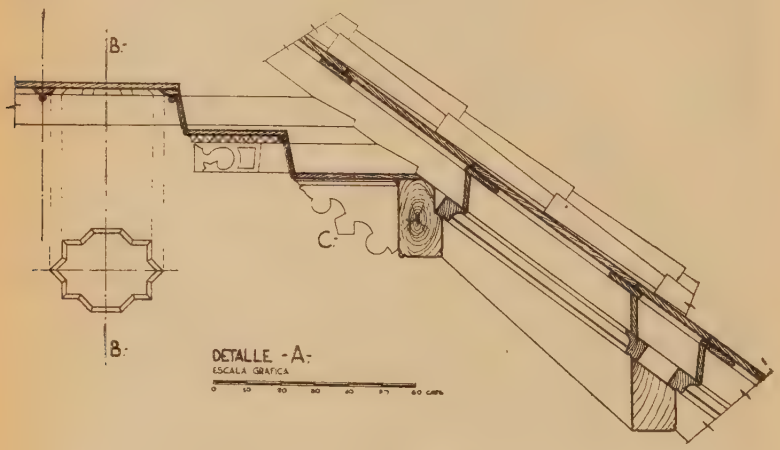
En las edificaciones más modestas o de índole esencialmente utilitaria, ermitas, atarazanas, dormitorios monásticos y hospi-



Godella (Valencia). — Sección longitudinal de la techumbre de la capilla del Cristo de la Paz.

tales, esas techumbres no solían decorarse. La carpintería mudéjar enriquecía las restantes, en colaboración con la pintura.

En la mayoría de las armaduras entre arcos tranversales, desprovistas de tirantes, los faldones quedan totalmente vistos hasta la hilera o cumbrera, viga horizontal situada en el vértice o punto más alto (dormitorio de novicios del monasterio de Poblet [Tarragona], San Félix de Játiva [Valencia], dormitorio del monasterio de Santas Creus [Tarragona], San Miguel de Barluenga [Huesca], capilla del castillo de Perelada [Gerona], hospitales de Santa Cruz de Barcelona y de Vich [Barcelona], Atarazanas de Barcelona).



Godella (Valencia). — Detalle de la techumbre de la capilla del Cristo de la Paz.

En armaduras de edificios de mayor importancia, la hilera y el encuentro de los dos faldones, es decir, su parte más elevada, ocultábase tras un techillo horizontal, a modo del almizate de las de par y nudillo, con ventaja para su estabilidad, pues podían colocarse tirantillas que evitaban posibles movimientos de los pares (iglesia de la Sangre en Liria [Valencia], iglesia antigua de Godella [Valencia], capilla de Santa Agueda en el Palacio real de Barcelona, ermita de Nuestra Señora de la Fuente, en Peñarroya [Teruel]).

Entre estos ejemplares caracteriza a la techumbre de Godella la importancia de su almizate, formado por tablazón sobre vigue-

tillas transversales, cuyo vuelo reduce en todo su contorno una doble fila de canecillos escalonados. Los situados a mayor altura son mudéjares, de la forma llamada de proa, cuya genealogía he estudiado en diferente ocasión [1]. En su extremo volado se pintaron cabezas humanas grotescas, semejantes a las que se ven en la armadura de San Miguel de Montblanch (Tarragona) y en la tribuna de la sala del Tesoro de la catedral de Tarragona [2].

Los canecillos de la fila inferior de la techumbre de Godella, también de arte mudéjar, merecen detenido análisis que se hace más adelante. Toda ella está cubierta de pinturas, con representación de escudos, lazos, ornatos geométricos, ataurigues, etc. El doble vuelo de canecillos pintados recuerda el de los entramados horizontales de algunos coros altos situados a los pies de la nave de varias iglesias del levante peninsular. En Castilla se usó mucho también el doble vuelo de canecillos mudéjares, hasta entrado el siglo XVI, para apeo de los muros de fachadas y patios de plantas altas.

El tramo conservado de la iglesia antigua de la villa valenciana se levantaría en los últimos años del siglo XIV o en los iniciales del siguiente. El estudio de los escudos pintados en la techumbre, es posible que permita a algún heraldista local concretar más la fecha.

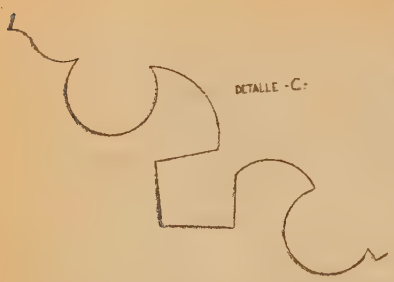
* * *

La forma general de los canecillos de la fila inferior es triangular. Se perfilan según dos rizos o volutas, una en la parte alta, de máximo vuelo, y otra en la inferior. Las superficies cilíndricas cóncavas que al curvarse aparentan formar los rizos o rollos únense en lugar intermedio, del que arranca una pieza saliente en forma de prisma pentagonal. Esta extraña figura de modillón

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán* (AL-ANDALUS, III, 1935, pp. 411-424).

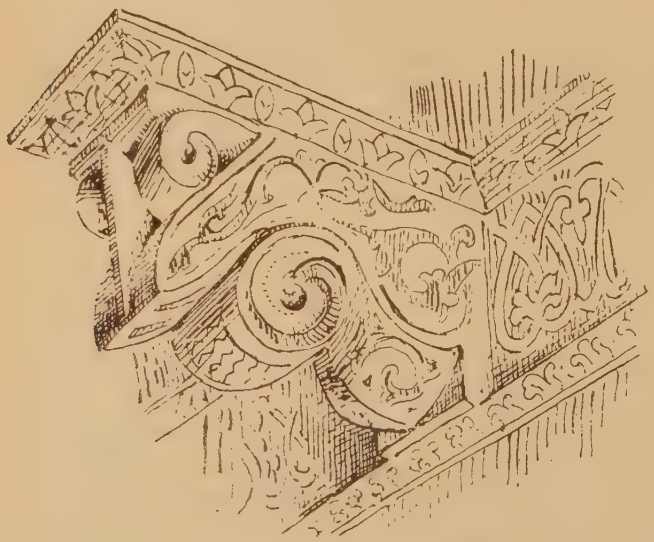
[2] J. F. Ráfols, *Techumbres y artesonados españoles*, cuarta edición (Barcelona 1953), pp. 60-62 y 95, figs. 9 y 19, láms. IV-VIII.

recuerda la de otros, abundantes en edificios de Ifrīqiya de los siglos IX al XI, con volutas en sus extremos y una lengüeta central. Procederán del modillón de volutas de las cornisas de los órdenes corintio y compuesto romanos, interpretados muy libre y bárbaramente, probablemente a través de canecillos de madera [1].



Godella (Valencia). — Perfil de canecillo de la techumbre de la capilla del Cristo de la Paz.

Para comprobar esa filiación creo que basta con el examen de los adjuntos grabados. Los ejemplares más viejos publicados son las ménsulas de arranque de las fajas verticales de los al-

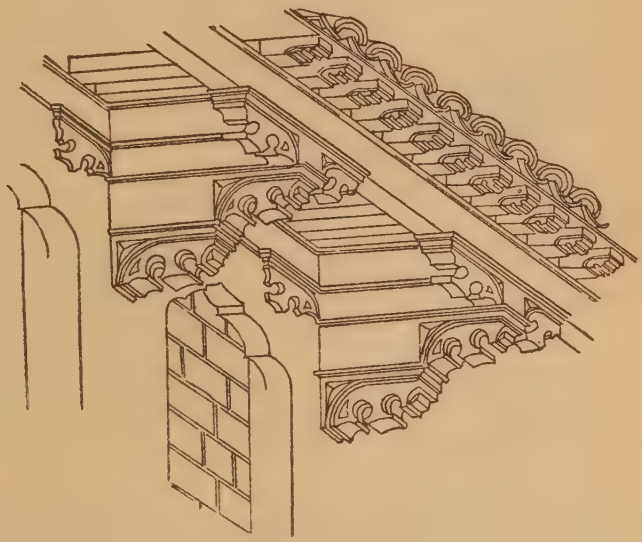


Qayrawān (Túnez). — Mezquita mayor. Canecillo de la techumbre.

(Dibujo de G. Marçais.)

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Los modillones de lóbulos* (*Archivo Español de Arte y Arqueología*, XII, 1936, pp. 1-62).

fices que recuadran los arcos del patio de la mezquita mayor de Susa, construída en 236 = 850 [1]. Parecidos son los modillones de piedra que sostienen la cornisa de la fachada de la pequeña mezquita de las Tres Puertas, en Qayrawān, edificio levantado en 252 = 866 por Muḥammad ibn Jayrūn al-Maʿafirī, originario del al-Andalus [2]. Todos sus modillones son iguales y, como el resto



Zaragoza. — Casa de la Infanta (derribada). Detalle del alero (siglo XVI).

(Dibujo de Lafiguera.)

de la decoración, labrada en un enchapado de losas pétreas que cubre la fachada, es obra de artistas poco hábiles que copiaron toscamente, deformándolos, ornatos vistos en edificios anteriores.

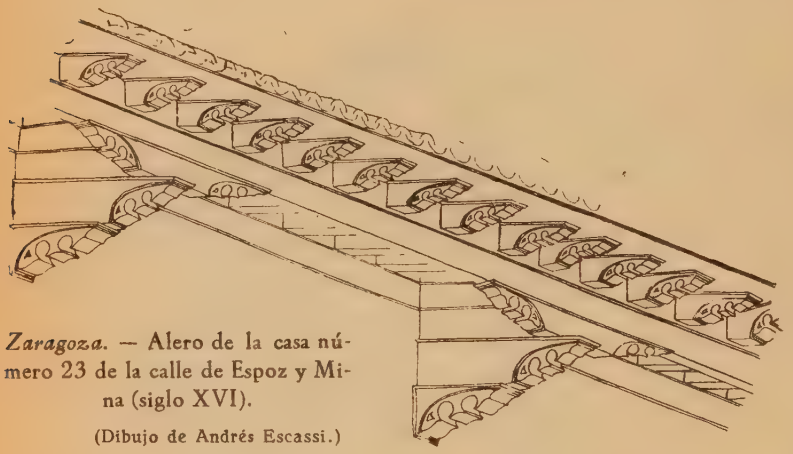
Formas semejantes en madera presentan los canecillos que apean las vigas de los techos de la mezquita mayor de Qayrawān,

1 *Manuel d'Art musulman, L'Architecture,* por Georges Marçais, I (Paris 1926), p. 37; Henri Saladin, *La mosquée de Sidi Okba à Kairouan* (Paris 1899), p. 53, fig. 18.

2 Marçais, *L'Architecture,* I, pp. 37 y 67-68. La fachada se desmontó y volvió a armar en 844 = 1440.

labrados hacia 1038. El señor Marçais cree probable su inspiración en modelos orientales [1].

Las continuas y estrechas relaciones existentes en los primeros siglos del islam de Occidente entre la Berbería oriental y el Levante peninsular explican la aparición en la última comarca de canecillos semejantes a los citados de Ifrīqiya. A los de Godella,



Zaragoza. — Alero de la casa número 23 de la calle de Espoz y Mina (siglo XVI).

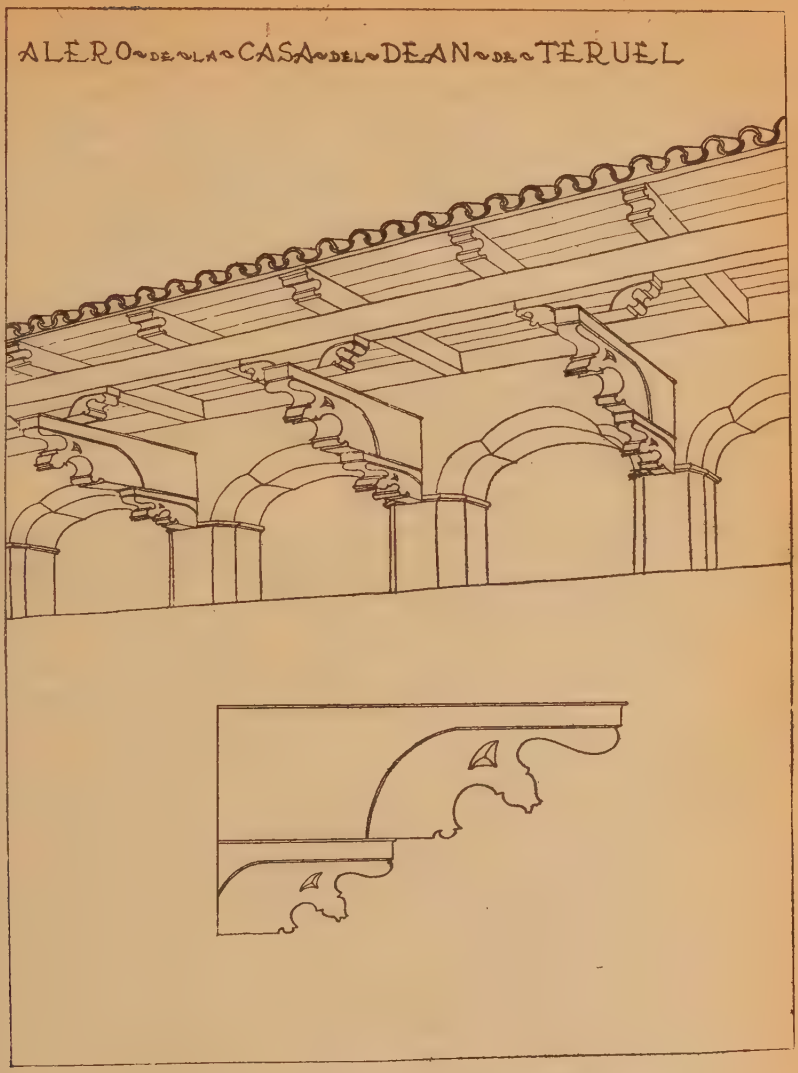
(Dibujo de Andrés Escassi.)

de fecha tardía, precederían otros de los que no quedan vestigios.

Los del tipo de los de la vieja iglesia de la villa valenciana dieron origen, a su vez, a una serie de zapatas y canecillos de arte gótico y forma extraña y no explicada, muy abundantes en la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI en Aragón y Levante [2]. Los ostentan también los entramados construídos en Granada durante los cincuenta años posteriores a su conquista por los Reyes Católicos. A la última ciudad islámica de la Península los llevarían tal vez carpinteros aragoneses: consta que el rey don Fernando, no transcurridos tres meses de la con-

[1] Marçais, *L'Architecture*, I, pp. 142 y 160; *Coupole et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan* (Túnez-Paris 1925), pp. 39 y 40, láms. XIII, XV y XVI.

[2] Leopoldo Torres Balbás, *Dos formas olvidadas de la arquitectura hispanomusulmana* (AL-ANDALUS, VIII [1943], pp. 455-461).



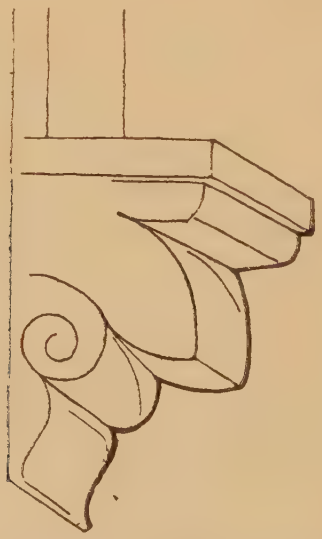
Teruel. — Alero de la casa llamada del Deán.
(Dibujo de J. Urzola.)

quista, mandó fuesen obreros moros de Zaragoza a Granada a reparar la Alhambra [1].

1 Arch. Corona Aragón, Reg. 3.571, fos 11 *v*-12, documento publicado

La semejanza de las ménsulas, modillones y canecillos enumerados, desde los del siglo IX hasta los del XVI, es tan sólo de aspecto general. En síntesis, su forma consiste en las dos volutas o rizos extremos, reducidos en varios ejemplares a curvas convexas de más o menos desarrollo, y a un ornato central saliente. En los ejemplares africanos esos tres elementos están unidos; en los posteriores de la Península, más evolucionados, se interponen entre ellos curvas cóncavas. El estudio del proceso de las formas artísticas enseña que hasta época relativamente reciente los artistas se inspiraban, con un criterio muy libre, lejano a la copia servil de nuestros días, en los vistos a su alrededor. Así lo entendió Rubens, por citar un famoso ejemplo, al «copiar» el Adán y Eva del Tiziano, cuadros ambos en nuestro Museo del Prado. — L. T. B.

por don Antonio de la Torre y del Cerro, *Moros zaragozanos en obras de la Aljafería y de la Alhambra* (*Anuario del Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, Madrid 1935, pp. 249-255).



Susa (Túnez).—Mezquita mayor. Ménsula de arranque del recuadro de una puerta.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Africa, 1, 8, 15.
Agadir, 15, 17.
Al-Andalus, 37.
Alandral: castillo, 5; *Porta da Traição*, 5.
Alentejo, 4, 22, 26, 29.
Algarve, 2, 5, 6, 23.
Almería: Mezquita mayor, 27.
Al-Qāhira, 14.
Aragón, 38.
Arcila, 9, 19; Albacar, 9; *Porta da Traição* o *Porta da Ribeira*, 9, 10.
Azemmour, 10, 11; Puerta de la Traición, 10, 11.

Badajoz, 4, 6, 7, 19, 23; Puerta del Puente, de las Palmas o Nueva, 7; Puerta de la Traición, 6, 7, 17.
Barcelona: Atarazanas, 34; Capilla de Santa Águeda en el Palacio Real, 34; Hospital de Santa Cruz, 34.
Barluenga: San Miguel, 34.
Beira alta, 2.
Beja, 23; ex-convento de la Concepción, 29.
Berbería, 38.

Cáceres: Arco del Socorro, 6; Puerta de la Traición, 6.
Castilla, 35.
Ceuta, 13, 17-19; Puerta de la Traición (*Bāb al-Gadr*), 13.
Coimbra, 4; Castillo o *Alcáçova*, 3; *Couraça de Lisboa*, 3; *Porta* o *Arco da Traição*, de Genicoca o de Iben Bodron, 3, 17, 18.

El-Kṣar es-Ṣegīr, 8.
Elvas: castillo, 5; *Porta da Traição*, 5.
España, 1, 6.
Évora, 17, 19; castillo, 5; *Porta da Traição*, 5.

Godella, 1-30; Capilla del Santo Cristo de la Paz, 30-38; iglesia de San Bartolomé, 30; iglesia vieja, 1.
Granada, 38, 39; Alhambra, 39.
Guadiana, 7, 22, 24.
Guimarãis, 21; castillo, 2; *Porta da Traição*, 2; *Porta nobre* o principal, 2.

Ifrīqiya, 36, 38.

Játiva: San Félix, 34.

Kef, 15; *Bāb al-Gadr*, 15.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Larache, 13, 18.
Leiría, 3, 5; castillo, 4; Puerta de la Traición, 4, 17.
León, 6.
Levante, 38.
Linhares, 2, 3.
Liria: Iglesia de la Sangre, 34.
Lisboa, 18; Castillo de San Jorge, 4; Puerta de la Traición, 4.

Madrid: Museo del Prado, 40.
Mallorca, Puerta de la Traición, 8.
Marialva: castillo, 2.
Marrakech, 13-15; Alcazaba, 14; Puerta de la Traición, 13, 14.
Marruecos, 8, 9, 14, 16.
Mazagán, 10, 11; Puerta de la Traición, 10, 11.
Melgaço: castillo, 2; *Porta da Traição*, 2.
Mértola, 22-29; Alcazaba, 24; cerca, 24; iglesia mayor de Nuestra Señora de la Asunción o de Entrambasaguas, 25-29; miḥrāb, 1, 22, 26-29.
Minho, 2.
Montblanch: San Miguel, 35.
Mourão: castillo, 2; Puerta de la Traición, 5.
Murcia, 30.

Ocsonoba, 23.
Oeira, 23.
Olivença: castillo, 5; *Porta da Traição, do Retiro o do Socorro*, 5, 6, 17.
Ourém: castillo, 3.

París, 20.
Penela: castillo, 3.
Península ibérica, 1.
Peñarroya: ermita de Nuestra Señora de la Fuente, 34.
Pereleda: castillo, 34.
Poblet (Monasterio de), 34.
Portugal, 1-3, 22, 28.
Provenza, 30.

Qayrawān: Mezquita de las Tres Puertas, 37; Mezquita mayor, 36, 37.

Safi, 8.
Saint-Maximin, 19.
Santa Cruz del Cabo de Gué (Agadir), 12; Puerta de la Traición, 12, 16.
Santas Creus (Monasterio de), 34.
Sevilla, 14.
Silves, 5, 6, 14; castillo, 5, 6; Puerta o postigo de la Traición, 6.
Susa: Mezquita mayor, 37, 40.

Tánger, 9; Postigo de Gurer, Gurrer o Guyrer, 9; Puerta de la Traición, 8.
Tarragona: Catedral, sala del Tesoro, 35.
Tasghīmoūt des Mesfiwa, 15; Bāb Gādir (= Bāb al-Gadr), 14-15.
Teruel: casa llamada del Deán, 39.
Touggourt, 15; *Bāb al-Gadr*, 15.
Trancoso: Puerta de la Traición, 2.
Túnez, 15; *Bāb al-Gadr*, 15; medina, 15.

Valencia, 30.
Vich: Hospital, 34.
Viena, 19.
Viseu: *Porta da Traição* o *Porta da Senhora das Angústias*, 3.

Zamora, 6-8, 12, 19, 20; Puerta de la Traición, 7, 17, 20.
Zaragoza, 39; casa nº 23 de la calle de Espoz y Mina, 38; casa de la Infanta, 37.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Malik ibn Abī-l-Ŷawād, 23.
ʿAbd Allāh, 23.
Aḥmad al-Aʿraŷ, 14.
Albomafem o Aben Afan, 6, 14.
Alcáçova Carneiro (Pedro), 9.
Alfonso Enríquez, 4, 6, 19.
Alfonso III, 2, 6, 23.
Alfonso V, 10.
Al-Muʿtamid de Sevilla, 23.
Avis (Maestre de), 5.

Barón de Santa Bárbara, 30.
Botelho da Costa Veiga, 16.
Bretón de los Herreros, 21.
Brunschvig (Robert), 15.

Casar (Eugenio), 30.
Cassiano, 19, 20.
Castilho (João), 11.
Cenival (Pierre de), 12, 16.
César, 20.
Cicerón, 20.
Cid, 7, 17, 19.
Covarrubias, 20.

Dinis (D.), 5.
Diogo, 12.
Duarte de Armas, 16.

Enlart (Camille), 20.
Escassi (Andrés), 38.

Fabudarão, 18.
Fernandes Martins (Alfredo), 18.
Fernandes Martins (M.), 3.
Fernando (Don), 38.
Fernando el Magno, 3.
Figanier, 13, 20.

Gois (Damião de), 9, 10.
Gonçalves da Costa (Simão), 12.
Grokenberger (E.), 18.
Guevara (Adolfo L.), 9.
Guillén de Castro, 7.

Haupt (Alberto), 26.

Ibn Bakr, 23.
Ibn Marwān el Gallego, 23.
Ibn Qāsim, 23.
Idrīsī, 23.

Juan (Príncipe Don), 10.
Juan I, 5, 16.
Juan II, 5, 29.
Juan III, 10 a 12.

Lafiguera, 37.
Leitao de Gamboa (Antonio), 12.
Lévi-Provençal, 13, 17, 18.
Lopes (Fernão), 4, 5, 16, 19.
Loureiro (Luis de), 11.

Madoz, 30.
Manuel (D.), 9, 23.
Marçais, 38.
Marques Braga, 18.
Meneses (Fernando de), 9.
Meneses (João de), 8.
Marchicourt (Charles), 15.
Monroy (Gutierre de), 12.
Muḥammad al-Šayj, 14.
Muḥammad ibn Jayrūn al-Maʿāfirī, 37.

Noronha (Fernando de), 11.

Paio Peres Correia, 23.

Petschenig, 19.
Pichery (E.), 19.

Reyes Católicos, 38.
Ribeiro (Aquilino), 18.
Ribeiro (Bernardim), 18.
Ricard (Robert), 1, 22.
Rodrigues (Bernardo), 9, 10.
Rubens, 40.

Sancho, 7, 12.
Sancho II, 23, 28.
Saraiva (José), 3, 5.
Sebastián, 9.
Sousa (Fr. Luis de), 10.

T. B. (L.), 1, 29.
Teles (Leonor), 5.
Tiziano, 40.
Torres (Diego de), 13, 14.
Torres Balbás (Leopoldo), 7.

Urzola (J.), 39.

Vellido (Adolfo), 7, 12.

Yāqūt, 23.

Zurara, 13, 18.

VARIEDADES

SOBRE ḤAFṢ IBN ALBAR AL-QŪṬĪ AL-QURṬUBĪ [1]

Cambridge, 21 March, 1955.

Dear Professor García Gómez,

May I add a few words to what has been already said on the subject of Ḥafṣ b. Albar, which perhaps will be of interest to your readers?

The verse introduction to the Arabic Psalter in the Ambrosian MS. & 120 (Hammer-Purgstal, n° 86) appears to be dated precisely A. D. 989, but if it could be shown to have been written in the previous century, this would make the circumstances somewhat clearer. No mozarabe prelate called 'Bishop Balans' (lines 106-107) appears to be known, but Valentius, the supporter of Abbot Samson and correspondent of Alvaro, was a highly estemeed Bishop of Cordova from 862. The similarity in the names is somewhat striking ('Balans' presumably for Valens) and extends to the character of the two men as given. Miss Alder especially was inclined to identify them, and was only overborne by myself in view of the inconsistency of this with the dating, which appears to be fixed by the numeral letters (ط = 9, ف = 80 and ظ = 900) in line 128.

Since then, it has been suggested by Mr. J. F. P. Hopkins, of the London School of Oriental and African Studies, that the system of

[1] Publicamos con mucho gusto la siguiente carta que hemos recibido del prof. D. M. Dunlop, a propósito de la reseña aparecida en AL-ANDALUS, XIX [1954], pp. 481-482, sobre su artículo *Ḥafṣ ibn Albar—the last of the Goths*, en *JRAS*, 1954, pp. 137-151.

numeration by letters here employed is the *Magribī* not the standard *abŷad*. It is somewhat difficult to ascertain when the *abŷad*, in either of the two forms now in use, was first introduced. (De Sacy's conjecture of the 5th century of the *Hiŷra* for the addition of the last six letters ث، خ، ذ، ض، ظ، غ [1], corresponding to 500, 600, etc., to 1000 — in the *Magribī* form ث، خ، ذ، ظ، غ، ش — is too late, as the present text shows.) The only other example of the use of numeral letters in Spain with which I am acquainted [2] throws no light on whether the standard or the *Magribī abŷad* was employed. But if, as seems quite probable, the *Magribī abŷad* was in use in Spain at this time, then we get ظ = 800, not 900, as Mr. Hopkins realized, and the dating in consequence is A. D. 889 instead of A. D. 989. It would then be possible that 'Bishop Balans' is in fact Valentius, first consecrated Bishop of Cordova in 862.

There is also the question of the previous prose translation of the Psalter, of which Ḥafṣ b. Albar speaks in lines 28-36. Criticism of the kind which we find here — specific and extremely severe — was scarcely directed against an old-established rendering, but rather against one which had recently or fairly recently appeared and which the new verse translation was intended to replace. Tisserant has shown that it is at least likely that Biblical translations (and not simply commentaries) were produced by Archbishop John of Seville in the 9th century [3]. Though we hear of no Psalter translation made by him, it is certainly inviting to think of this prelate, who appears to have been present at a council at Cordova in A. D. 839, in connection with the prose translation mentioned by Ḥafṣ, if the latter's own translation is, in acordance with what has been said, to be placed in A. D. 889.

Finally, there is the ease with which Ḥafṣ b. Albar may now be identified as the son, not grandson, of Alvaro. I should not care to suggest that the identification is certain: e. g., the reference to Ḥafṣ b.

1 *Grammaire Arabe*, ed. 2, I (Paris 1831), 89, n. 2: 'Une feuille arabo-latine de l'épitre aux Galates'.

2 MS. Escorial, 612, f° 125 *b*: قيدت باشبيلية د شوال خفز(؟) للهجرة i. e. 'written in Seville, 4 *Shawwal*, 687 of the *Hiŷra* era' (so apparently: the date, in figures, on f° 124 *b* is 667, *Dū-l-Ḥiŷŷa*).

3 *Revue Biblique*, vol. VII (1910), 321-343.

Albar in Ibn al-Qūṭiyya (died 367/977) is most naturally taken as referring to a contemporary. But on the whole this solution may commend itsef.

May I close by saying that if the date for the Psalter translation of Ḥafṣ b. Albar is A. D. 889, there is every need for the retention of the question-mark in the title of the original article, 'Ḥafṣ b. Albar — the last of the Goths?[1].

Yours sincerely,

D. M. Dunlop.

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, october 1954, 137-151.

LOS MÓVILES ECONÓMICOS EN LA VIDA DE IBN AL-JAṬĪB *

No he de hablar aquí de Ibn al-Jaṭīb (712-776 ḥ.), el visir de los Nazaríes, como hábil hombre de Estado, cuya actividad, lejos de limitarse al reino de Granada, extendió su influencia lo mismo a la política castellana y aragonesa que a la magribí, ni he de hablar tampoco de él como sabio letrado e historiador a quien principalmente se debe cuanto sabemos sobre la civilización del Occidente musulmán — especialmente del reino de Granada — en esta época. Mi propósito es hablar de Ibn al-Jaṭīb como hombre de negocios a quien los problemas científicos y políticos no estorbaron de correr tras el dinero, ni de pensar en él y de obtenerlo en cantidades considerables.

En la mayoría de sus libros trata Ibn al-Jaṭīb de rodearse de un halo de ascetismo y de espiritualidad. «No soy yo — dice, por ejemplo — más que un caminante, que he huído del mundo como del león, y que he intentado aislarme, separando incluso mi alma de mi cuerpo. Dios — ¡alabado sea! — ha purificado mi corazón de ambición y de envidia... Mis vestidos son lana; mi abstinencia de los bienes que las gentes poseen es sabida, y el dinero se gasta en limosnas...» [1]. Pero desgraciadamente estas palabras de Ibn al-Jaṭīb no

* [Por la importancia del tema, y por creer que ha de interesar a nuestros lectores, traducimos a continuación, amablemente autorizados por su autor, el joven profesor egipcio y doctor por la Universidad de Madrid, Mujtār al-ʿAbbādī el presente artículo que, con el título *Lisān al-dīn Ibn al-Jaṭīb wa-nazaʿatu-hu al-iqtiṣādiyya*, ha aparecido en la revista mensual de Tetuán, *Lisān al-dīn*, año VIII nos 9-10, septiembre-octubre 1954, pp. 30-37. — *N. de la R.*].

1 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 77 (ed. del šayj Muḥyī al-dīn ʿAbd al Ḥamīd).

casan demasiado bien ni con sus propios actos ni con lo que sus contemporáneos opinaban de él.

Para comentarlas, conviene que aludamos primero a la peculiar capacidad económica que distingue a este hombre habilísimo, al lado de sus restantes dotes, y que sepamos, por ejemplo, que el sultán granadino Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf I estribó en él para llevar a la práctica ciertos proyectos encaminados a obtener dinero. «El sultán — dice Ibn Jaldūn — le hizo intervenir en el nombramiento de los agentes fiscales, por su habilidad en redactar los pliegos de condiciones, y así logró reunir grandes sumas» [1]. Del mismo modo, las dotes financieras de Ibn al-Jaṭīb, así como su capacidad de previsión y su agudeza, trasparecen también en los consejos a sus hijos, cuando dice: «... Si alguno de vosotros gana dinero en este país tan turbado y hollado, bueno sólo para la guerra santa, no lo emplee sólo en fincas que atraigan la humillación y el desprecio; que le procuren — si caen en manos del enemigo — la afrenta y la pobreza, y que no se puedan transportar en caso de graves calamidades...» [2].

Vemos, pues, cómo Ibn al-Jaṭīb creía — más de un siglo antes de la caída de Granada — que estaban contados en la Península los días de los musulmanes y que éstos debían convertir sus riquezas «en bienes fácilmente transportables y de alto precio», para poder llevárselos al llegar la hora decisiva.

A base de esta nueva concepción económica, parece, en efecto, haber empezado Ibn al-Jaṭīb a trasladar sus riquezas a algunos países islámicos tales como Egipto y Marruecos. En el texto del documento en que deja como *waqf* para los sabios de Egipto su obra *al-Iḥāṭa fī ta'rīj Garnāṭa*, nos llama la atención que Ibn al-Jaṭīb tuviese en Egipto un administrador — el viajero granadino Abū ᶜAmr ibn ᶜAbd Allāh ibn al-Ḥāŷŷ al-Andalusī — «al cual confirió poderes plenos en todos sus asuntos de dinero y en todos sus negocios, así como para mirar por sus intereses, por variados que fuesen y de distinto género, con toda generalidad, universalidad, amplitud y plenitud, sin exceptuar cosa alguna de las que lleva consigo la delegación de poder que no le confiriera...» [3]. De este texto podemos deducir que Ibn al-Jaṭīb

1 Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 26.
2 Maqqarī, *Nafḥ*, X, p. 150; *Azhār al-riyāḍ*, I, p. 252.
3 Maqqarī, *Nafḥ*, IX, p. 311.

tenía bienes en Egipto, aunque no sepamos si su origen era científico, comercial o de otra índole.

De todas maneras, el lugar al que Ibn al-Jaṭīb dirigía naturalmente sus ojos para refugiarse en él, caso de necesidad, había de ser Marruecos. En los años 749 y 755 h. había ya estado en Fez como embajador de Granada, y a esta ciudad fué por tercera vez, al ser desterrado en compañía de su destronado sultán Muḥammad V al-Gānī bi-llāh, el año 760 h. En esta última ocasión, recorrió las comarcas de Marruecos, siendo objeto de la hospitalidad y atenciones de sus habitantes en todos los lugares por que pasó. Al cabo se instaló en la ciudad de Salé, para hacer vida de *ribāṭ* junto a las tumbas de los reyes marīníes y pedir para ellos el perdón y la misericordia del Altísimo, lo cual redundó para él en ventajas considerables, puesto que el sultán de Fez decidió «dar orden de que se les pasase a él y a su hijo, de la renta de la ciudad de Salé, un sueldo mensual de 500 dinares de plata ᶜašriyya [1]; que se le declarase exento de toda gabela o tributo, y que no se cargase nada de los condimentos o vituallas que se le llevasen, fuesen animales u otras cosas, ni las uvas, algodón, frutas, verduras, etc., de que dispusiesen sus criados» [2].

Parece incluso que, durante este último período, Ibn al-Jaṭīb había hecho preparativos para instalarse definitivamente en Marruecos, principiando a comprar tierras y casas. Disponemos de dos cartas suyas sobre estos temas, que hemos encontrado en su libro *Nafāḍat al-ŷirāb fī ᶜalālat al-igtirāb*: la una, dirigida al qāḍī de Tāmasnā, el viajero tangerino conocido por Ibn Baṭṭūṭa [3], en que le informa de haber adquirido una tierra vecina a otra suya [4]; y la segunda, dirigida al šarīf Abū ᶜAbd Allāh ibn Nafis, con ocasión de comprarle una casa. La primera la publicamos al fin de este artículo, y la segunda ha sido inserta por Maqqarī en su *Nafḥ al-ṭīb* [5].

Al volver de su destierro al trono el sultán de Granada, el año 763 h., Ibn al-Jaṭīb hubo de volver también a Granada, con poste-

1 Cf. Dozy, *Suppl.*, s. v° *dīnār*, y Adiciones al final del tomo I.

2 Maqqarī, *Nafḥ*, VIII, pp. 117-118.

3 Su nombre era Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Lawātī al-Ṭanŷī, por *ḳunya* Abū ᶜAbd Allāh, y por *laqab* Šams al-dīn.

4 Fos 44 v°-45.

5 VIII, p. 151.

rioridad a su soberano y a petición de éste, para encargarse del visirato, pensando que por poco tiempo: «Me apresuré — dice sobre este asunto — a dirigirme a él [a Muḥammad V], después de haber formado el propósito de acelerar mi vuelta y apresurar mi retorno, y de haber dejado mi familia e hijos a la sombra de la protección y patrocinio mariníes» [1]. Pero parece que el sultán de Granada, en vista de las difíciles circunstancias por las que atravesaba este reino durante las guerras entre Castilla y Aragón, se aferró a su visir de modo tal, que impidió el regreso a Marruecos de Ibn al-Jaṭīb con la prisa que éste habría deseado.

Lo importante es que Ibn al-Jaṭīb siguió fiel a la línea de conducta que se había trazado frente a esas tierras marroquíes, que consideraba su supremo refugio, en el que esperaba hallar la tranquilidad y en el que estaban sus fincas y bienes. Y así, vemos cómo la protección de esos intereses personales influyó en la política que desarrolló como visir casi todopoderoso que era, y cómo esos intereses le hicieron llevar en Granada, durante los largos años de su gobierno, una firme política exterior con relación al Magrib, cuyas directrices eran el atarse al carro de Fez y el intentar complacer a los sultanes mariníes en cuanto éstos pedían del reino de Granada. «Sus ojos — dice Ibn Jaldūn — se dirigían al Magrib, como morada, y para ello hacía todo género de avances y favores a sus reyes» [2].

Como ejemplo de esta política de aproximación a los soberanos de Fez, recordemos la postura que adoptó Ibn al-Jaṭīb frente al príncipe mariní ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī ibn Abī Yaflūsan, designado por Muḥammad V, el año 769 h., como šayj de las tropas expedicionarias magribíes en Granada: a pesar de la energía de este general y de su valor bélico, que ponderan las mismas fuentes cristianas, en el ataque que Muḥammad V desencadenó contra Córdoba el año 770 h., vemos que Ibn al-Jaṭīb no lo cita en absoluto en cuanto escribió sobre dicha campaña. Más aún: impulsó al sultán granadino a prenderlo en ese mismo año, basándose en que conspiraba secretamente contra el sultán de Fez, cuando — según Ibn Jaldūn — el propósito que le guiaba era complacer al sultán ʿAbd al-ʿAzīz, que veía

1 Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, p. 261.
2 Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, I, p. 234.

en el príncipe ʿAbd al-Raḥmān un amenazador contrincante [1]. No faltan ejemplos análogos. Así, cuando Masʿūd ibn Māsāy, visir del sultán ʿAbd al-ʿAzīz, huyó a Granada, Ibn al-Jaṭīb lo prendió con idénticas miras. Así también, cuando Sulaymān ibn Dāwud fué nombrado por el sultán de Granada šayj de los expedicionarios en al-Andalus, Ibn al-Jaṭīb trabajó para detener esta designación, fundándose en que «ese mando sólo debía darse a los príncipes de los Banū ʿAbd al-Ḥaqq, porque son la flor de los Zenetas» [2].

El lógico resultado inmediato de esta política de aproximación seguida por Granada con los sultanes de Fez fué el aumento de la influencia de Ibn al-Jaṭīb en la corte marīní. Ibn Jaldūn nos refiere que con frecuencia el sultán de Fez decretaba la libertad de ciertos prisioneros como consecuencia de la intervención o mediación de Ibn al-Jaṭīb [3]. Por otra parte, todos los pactos concertados por Ibn al-Jaṭīb con Castilla o Aragón eran ajustados en nombre de los dos reinos de Granada y Fez: prueba de que la política exterior era una misma para los dos países.

Acabó por venir la crisis que Ibn al-Jaṭīb esperaba. Cuando aumentaron las denuncias en contra suya y se ensombrecieron sus relaciones con el soberano, «huyó de éste — como dice Ibn Jaldūn — refugiándose al lado de ʿAbd al-ʿAzīz, sultán del Magrib, a quien tenía hecho tantos servicios y avances, y el sultán le aceptó, dándole en su consejo un puesto escogido y distinguido» [4]. Parece que el fugitivo quería llevarse consigo sus bienes, en consonancia con los consejos que había dado a sus hijos. Sobre este asunto le dice el cadí malagueño Abū-l-Ḥasan al-Nubāhī al-Ŷuḏāmī: «Intimidasteis, difamasteis y reunisteis el dinero que es sabido... para luego huir con vuestros fardos» [5]. Cierto que el que emplea esta expresión era uno de los enemigos de Ibn al-Jaṭīb; pero de todas maneras nos da a entender lo que pensaba de él la gente. Aunque Ibn al-Jaṭīb intentó justificar su fuga al Magrib diciendo que su objeto era aislarse del mundo, consagrarse a la devoción y refugiarse sólo en Dios, la ver-

1 Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, VII, pp. 231-232 y 278-279.
2 Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, I, p. 230.
3 Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 234.
4 Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, I, p. 225.
5 Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 56.

dad es que sus actos y las opiniones de algunos de sus contemporáneos, tales como Ibn Jaldūn y al-Nubāhī, lo desmienten, y le acusan, diciendo que su huída no tuvo este fin espiritual (que podía haber llevado a cabo mucho mejor en los dos lugares santos de la Meca y Medina o en la misma Granada, tierra de *ribāṭ* y de guerra santa), sino un objetivo puramente interesado, a saber «el de aumentar la compra de fincas, el perfeccionamiento en la construcción de edificios y la plantación de jardines» [1].

De todos modos, la huída de Ibn al-Jaṭīb al Magrib no le procuró el descanso a que aspiraba. Sus enemigos continuaron urdiendo intrigas contra él, y empezaron a repetirse las embajadas de Ibn al-Aḥmar a la corte marīní para exigir la entrega de Ibn al-Jaṭīb, al que acusaban de impiedad y herejía por ciertas expresiones estampadas en un libro sobre el «amor divino» que había compuesto en Granada hacía varios años. La respuesta del sultán ʿAbd al-ʿAzīz a estas imputaciones era, desde luego, lógica y razonable: «Si es así, ¿por qué — les preguntaba a los embajadores — no le castigasteis cuando le teníais entre vosotros?»

A este propósito, debemos aludir ahora a que el Magrib experimentó en tiempos de este sultán un gran renacimiento político, convirtiéndose en el corazón del mundo islámico occidental: durante su reinado acabaron las luchas y rebeliones internas y se produjo la anexión a su reino del Magrib central, o, hablando con más propiedad, de Tremecén, con lo cual alcanzó el Magrib su unidad y una fuerza de respetable importancia. Y precisamente Ibn al-Jaṭīb, quien deseaba un Magrib fuerte en tiempos de su amigo el sultán ʿAbd al-ʿAzīz, acabó, una vez que estuvo en declarada enemistad con el rey de Granada, por querer llevar su tradicional política magribí a sus extremos límites, que no eran otros que «incitar al sultán de Fez a apoderarse de Granada» [2], para conseguir de este modo su fin pri-

1 Maqqarī, *Nafḥ*, VII, pp. 21 y 49-59.

2 He aquí lo que dice Ibn Jaldūn a este propósito (*ʿIbar*, VII, pp. 228-271): «Una vez enconada su enemistad con Ibn al-Aḥmar, hizo concebir deseos al sultán ʿAbd al-ʿAzīz de apoderarse del reino de al-Andalus, y le animó a ello, quedando así concertados cuando el sultán regresó de Tremecén a Marruecos». Más adelante añade: «El acuerdo para acabar con Ibn al-Jaṭīb fué tomado [por Ibn al-Aḥmar] cuando le fué dicho que aquél instigaba al sultán ʿAbd al-ʿAzīz a apoderarse del reino de al-Andalus».

mordial: acabar con sus enemigos de allá y asegurar su vida y sus intereses en el Magrib. También — ¿quién sabe? — pensaba acaso en volver otra vez al visirato. Y parece que esta política coincidía con los deseos del sultán ʿAbd al-ʿAzīz, que se proponía llevarla a cabo, sobre todo después de haber unificado el Magrib. El sultán de Granada, por su parte, enterado de estos tratos, que suscitaban sus temores, se apresuró a enviar regalos y presentes a la corte marīní, con la mira de conciliarse al sultán y alejar su hostilidad.

Pero las circunstancias cambiaron con rapidez a la muerte de ʿAbd al-ʿAzīz. Su fallecimiento produjo la anarquía y la guerra civil en Marruecos; los Banū ʿAbd al-Wād recobraron de nuevo el Magrib central, y el Magrib perdió su unidad y su fuerza. El sultán de Granada halló la ocasión propicia para anular la política de Ibn al-Jaṭīb y alejar de sus estados el peligro marīní. Así, lo vemos apoderarse de Gibraltar y de Ceuta, para dominar el Estrecho; trabajar para robustecer la independencia en Tremecén de los Banū ʿAbd al-Wād, enemigos tradicionales de los Marīníes, e incluso intervenir en los asuntos internos de la propia Fez, nombrando y destituyendo, según le parecía, a los sultanes marīníes. Era perfectamente natural que la consecuencia de esta intervención fuese la prisión de Ibn al-Jaṭīb, que acabó, el año 776 h., con su muerte y la quema de sus restos, después de su cuestión y tortura, y con la confiscación, demolición y destrozo de sus fincas [1].

De cuanto precede podemos deducir que Ibn al-Jaṭīb estuvo movido por ambiciones económicas y móviles materiales que influyeron en su conducta como hombre y en su política como visir, y que tomó a Marruecos como fértil terreno en que desarrollar su política y sus ambiciones, las cuales a él le acarrearon la muerte y a Marruecos no pocos daños.

A continuación damos el texto de la carta antes aludida (enviada por Ibn al-Jaṭīb, mientras vivía en Salé, al viajero Ibn Baṭṭūṭa, informándole de haber comprado un terreno contiguo al suyo), según el *Kitāb nafāḍat al-ŷirāb*, fos 44-45. Y quizá convenga añadir que Ibn Baṭṭūṭa estuvo a mediados del siglo VIII de la hégira en Granada,

[1] Maqqarī, *Nafḥ*, VII, p. 25.

donde trabó relación con sus escritores, entre ellos el propio visir Ibn al-Jaṭīb, que le consagra una biografía en la *Iḥāṭa* [1]:

يقول ابن الخطيب:

وخاطبتُ القاضي ابن بطّوطة بتامسنا · وقد عزمتُ على إثارة الأرض بجواره:

لتعلمْ سيادة القاضي شمس الدين · معلم المواقف الحسبيّة والميادين ، (أبقاها الله تحاكي الشمس في الجولة ، وظهور الصولة ، والحكم على الدولة ، وإصلاح حال العولة) أن موجب حقّها ، وشائم برقها ، والعائد بجمعها من فرقها ، لمّا انتبذ وانقطع ، واقتطع من جانب العزلة والتخلّي ما اقتطع ، وقد لاح نور الرضي بقضاء الله وسطع ، آمل ان يكون مخدومه الراحة ، حتى تندمل الجراحة ، وأن أعوز المعاش اجتديت الفلاحة ، وتخبرت في البقع بقعة يؤنس فيها جوار كريم ، ويؤمن حيف غرم أولى غريم ، فلم يقع الاختيار إلّا على البقعة التي لها الفضل بسكنى شمس الدين بين جرزاتها [2] ، ووقوف ركائب الاستفادة بين توضحها ومقراتها [3] .

MUJTĀR AL-ʿABBĀDĪ.

1 Detalles sobre este viaje, pueden hallarse en Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade (1350)*, apud *Mélanges William Marçais*, Paris 1950, pp. 218 ss.

2 Es decir, «sus alturas».

3 Alusión a dos lugares mencionados en el segundo verso de la qaṣīda muʿallaqa de Imru'-l-Qays: فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها (... «y Tūdiḥ y al-Miqrā, cuyas huellas no se han borrado»...)

PASEANDO POR «EL JARDIN DE FLORES CURIOSAS» DE ANTONIO DE TORQUEMADA

Sobre Antonio de Torquemada, curioso escritor castellano del siglo XVI, secretario del Conde de Benavente, puede verse el estudio de Agustín G. de Amezúa al frente de la reedición moderna que en 1943 hizo la Sociedad de Bibliófilos Españoles de su *Jardín de flores curiosas*. Este libro se publicó por vez primera en Salamanca en 1570, y se siguió reimprimiendo hasta la edición de Barcelona 1621, al mismo tiempo que se traducía al francés (1579, 1583, 1610), al italiano (1590, 1612), al inglés (1600, 1618) y al alemán (1652). Su popularidad en España quedó cortada al ser incluído en el Indice del Cardenal Zapata en 1632. Sólo modernamente ha vuelto a ser reimpreso en 1943 por Amezúa, como queda dicho, y ahora (1955), en facsímil de la edición de Lérida 1573, por la Real Academia Española en el volumen XIII de la serie segunda de facsímiles que publica la docta Corporación. En esta reedición lo hemos leído, y de ella extraemos tres pasajes que pueden interesar de algún modo a los estudios musulmanes.

1

[Fº 16 *a*] Pero dexemos esto y vengamos a lo que dize Auicena, pues que en esta materia no podemos salir de médicos y philósophos: y assí tiene en el libro segundo que las ymaginaciones animales hazen tan grande mudança en las cosas naturales, que acontesce muchas vezes que la criatura sea semejante a la mesma cosa que la madre estaua ymaginando al tiempo del concebir. Lo mesmo siente S. Augustín en el 12 de la ciudad de Dios, adonde trata que la imaginación intensa de la mujer preñada causa que la criatura salga con las calidades y condiciones de la cosa imaginada: y assí leemos en Plutarcho que una mujer blanca, concibiendo de hombre blanco, vino a parir un negro, porque al tiempo del concebir tenía puestos los ojos y la ymaginación en vna figura de vn [fº 16 *b*] negro, que en un paño de pared estaua pintada, y que la criatura propiamente se le parecía.

No modifica este pasaje las conclusiones a que llegué en mi artículo *«El Collar de la Paloma» y la medicina occidental*, apud *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. I, Barcelona 1954, pp. 701-706 (a propósito de Ibn Ḥazm e Ibn Sīnā); pero sí es adición curiosa, sobre todo por lo que toca a la existencia de la historia en Plutarco.

2

[Fº 239 *b*] Vna cosa affirman muchos, que a mí se me haze difficultosa de creer, y es que [fº 240 *a*] las vallenas muy grandes, quando haze tempestades, salen al pelo de la agua, trayendo encima de sí muy gran cantidad de arena, y que los que nauegan, pensando ser alguna ysla, ha acaescido muchas vezes descender en ella, y hazen fuegos, y quando la vallena siente calentarse, se samarguja en el agua, y assí perecen muchos, y otros nadando se escapan, bueluen a los nauíos, y no tienen poca autoridad los autores que esto escriuen, pero a mí paréceme vn engaño que no puede caber en gente ninguna de razón.

Tenemos aquí una curiosa reminiscencia renacentista del mito de la isla-pez (que aparece en los *Viajes de Sindḅād el Marino*) y sobre la cual bastará remitir a Miguel Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 2ª edición, Madrid-Granada 1943, pp. 316-319.

3

[Fº 89 *b*] Los hombres sabios y abisados [musulmanes], aunque en lo público sigan y guarden esta ley, en lo secreto viuen desengañados. Pero no basta para que vengan a tener la luz del verdadero conocimiento, y, aunque no ouiesse más de algunas cosas que ellos mesmos confiessan, para conocer su engaño auían de estar alumbrados, y éstas son lo que Mahoma confiessa en el [fº 90 *a*] Alcorán, y también en la Zuna, y en otro libro que llamó Escalera del cielo de Mahoma, lleno de muchos y muy grandes desatinos, donde dize que, subiendo con el Archángel Sant Gabriel que le guiaua para ponerle ante Dios, vió estar en el séptimo cielo dos hombres ancianos, de muy grande autoridad y magestad, y que, preguntado al Archángel quién eran aquéllos, le respondió que dos hombres muy justos y grandes sieruos del Señor, el uno Sant Iuan, que llamauan Baptista, y el otro Iesu Christo, el qual no hauía sido engendrado por hombre ninguno, sino por sólo el resollo de Dios, y que le hauía parido María, quedando Virgen después que le pariera; y en otra parte: Christo el Mesías, palabra de Dios, y Espíritu Sancto de Dios.

Este tercer pasaje es, con mucho, el más interesante, por ser alusión al famoso *miʿrāǧ*, o ascensión de Mahoma a los cielos, en uno de los cuales, cuyo número varía en las diferentes versiones, encuentra el Profeta islámico a Jesús y Juan (cf. Asín, *Escatología*, ed. cit., pp. 20, 59, 61, 82). Pero el interés de este texto del siglo XVI sube de punto al ver que cita por su nombre el famoso *Libro de la escala de Mahoma*, de cuyas derivaciones en el mundo medieval cristiano ha seguido el rastro con tanta erudición E. Cerulli en su áureo volumen *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina Commedia* (Città del Vaticano 1949; Studi e Testi, n° 150), que tan brillante comprobación ha venido a dar a la famosa tesis del maestro Asín. En el *Libro de la Escala*, aunque no en el séptimo, sino en el segundo cielo, encontramos en efecto el pasaje (ed. Cerulli, pp. 62-63; aquí doy sólo la versión latina, prescindiendo de la francesa):

Ecce inter angelos illos vidi duos homines, qui sedentes super duas sedes claritatis nimis pulcri erant; et tam corporum statura quam facierum forma mirabiliter bene facti... Hiis autem sic visis, quesivi ego a Gabrieli qui illi essent. Idem quoque michi respondens dixit: 'Scias, Machomete, quod illo qui sedet in inferiori sede vocatur Yohanna ibni Zacharia, quod interpretatur Johannes filius Zacharie. Est enim hic ex Dei prophetis unus. Ille tamen alius qui alcius sede vocatur Yza ibni Mariem, quod interpretatur Jhesus filius Marie. Hic enim Jhesus spiritus Dei est et ipsius eciam genitus verbo fuit'.

En el Toledano y en la *Primera Crónica General* el pasaje reza (*ibid.*, pp. 338-339):

Postea duxit me ad secundum cœlum et inveni ibi Jesum filium Mariae et Hyahyam (quem nos Joannes dicimus) filium Zachariae, qui erant consobrini.

Después desto levó me ell angel Gabriel al segundo cielo et fallé y a Jhesu, fijo de María, et a Hyaya, el que los cristianos dizen san Iohan fijo de Zacharías, que era su primo cormano.

La persistencia en el siglo XVI, no sólo del texto, más fielmente reproducido que en el Toledano y en la *Crónica*, sino también del título del libro *(Escalera del cielo de Mahoma)* es curiosísima, y dejo a mi eminente colega E. Cerulli investigar por qué camino pudieron llegar a conocimiento de Antonio de Torquemada.

Emilio García Gómez.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Pareja; *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum.*

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Filosofía:* Achena y Massé. — b) *Ciencias:* Carmody; Hilty.

Historia y Geografía.— Pérez de Úrbel; Goitein; Dunlop; García Gómez; al-Ahwānī.

Filología y Literatura. — Barthélemy; Sellheim; Pérès; Cerulli.

Arte y Arqueología. — Miles; Farès.

OBRAS GENERALES

Pareja, Félix Mª, *Islamología*. En colaboración con el Dr. A. Bausani y el Dr. L. von Hertling, con un apéndice sobre la Literatura arábigo-española por el Dr. Elías Terés Sádaba; Madrid, Editorial «Razón y Fe», S. A., 1952-54; 25 cms.; xx + 1.104 pp. en 2 vols.

Vemos con satisfacción que comienzan a realizarse los votos que formulábamos en las *Mélanges de l'Université Saint Joseph* (1951-52) de ver traducida en varias lenguas la excelente *Islamología* del R. P. Félix Mª Pareja, S. I. Con la singularidad de que la primera traducción, la española, se debe al autor mismo, que hace cuatro años había comenzado por publicar la edición italiana. En páginas deberían convertirse estas líneas, si quisiéramos dar una idea, no ya cabal, sino tan sólo decorosa, de esta obra que descuella por sus dimensiones, calidad y criterio sobre todas sus similares. Lo decíamos en las cita-

das *Mélanges* y hemos visto con placer confirmar nuestra opinión a cuantos desde entonces se han ocupado de la *Islamología*.

El grueso de la labor es debido al P. Pareja, al que han prestado preciosa colaboración el Dr. Ludwig von Hertling, de la Universidad Gregoriana de Roma (geografía de los países islámicos), y el Dr. Alessandro Bausani, lector de persa en la Universidad de Roma (literaturas islámicas). La edición española va seguida de un apéndice (pp. 979-998) sobre la Literatura arábigo-española por el Dr. Elías Terés Sádaba, Catedrático de Literatura Árabe en la Universidad de Madrid.

Este «manual» — el clásico *Handbuch* alemán — de 1.104 pp. constituye en realidad el libro de iniciación y de consulta para quien precise un informe concreto y seguro sobre cualquier sector de la islamología: historia, dogma, filosofía, ciencias, artes y literatura. El P. Pareja no pretende hacer labor de investigación, pues tal labor extendida a todos los ámbitos del Islam exigiría generaciones de orientalistas avezados a la búsqueda. Basta, sin embargo, hojear con un poco de conocimiento de causa los dos robustos volúmenes, para darse cuenta del trabajo del autor, que no se ha contentado con consignar el resultado de los estudios de los grandes islamólogos, sino que los ha meditado concienzudamente y ha formulado con sano y sereno criterio un juicio vigoroso y personalísimo. No un juicio de valor sobre el Islam — que no es, según el P. Pareja, el cometido del islamólogo —, sino una opinión madura sobre la objetividad de los datos.

Aunque el autor no ha pretendido hacer literatura — más bien diríamos que la descuida —, su obra se lee con el mayor interés. En ella hallamos, por ejemplo, un resumen denso de la historia del Islam, que aventaja a no pocos manuales en boga e incluso a obras universalmente conocidas. En particular la historia de la India musulmana, prácticamente de primera mano, es digna del mayor elogio. Las descripciones detalladas de instituciones, como por ejemplo la peregrinación ritual a la Meca; los abundantes mapas, planos y croquis de mano del autor; la abundantísima bibliografía que acompaña a cada capítulo (más 10 pp. de adiciones que la ponen completamente al día), satisfarán plenamente lo mismo al profano ávido de cultura que al estudioso que desee adentrarse en los problemas.

Ciencia sólida, ecuanimidad e incluso una simpatía sobria y sincera brillan en la obra del R. P. Pareja. A ella deberá necesariamente recurrir todo el que aspire a fundamentar sólidamente sus conocimientos del mundo islámico, tan de moda en la actualidad. — *E. L.*

Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum, XXVIII mense Dec. MCMLIV; [Uppsala], 218 pp. Edendum curaverunt Erik Gren, Bernhard Lewin, Helmer Ringgren, Stig Wikander.

Este bello volumen, admirablemente impreso, contiene 21 artículos que los colegas y discípulos del gran orientalista sueco, profesor H. S. Nyberg, le dedican en su 70° aniversario. No lleva prólogo ni biografía ninguna, sino solamente un retrato del sabio a quien se dedica el justo homenaje y una lista de las personas e instituciones que se lo ofrecen.

El sumario es, naturalmente, reflejo de los diversísimos aspectos de la erudición oriental a que el prof. Nyberg ha consagrado tanta actividad y tan valiosos estudios. La contribución arabística es la siguiente: Richard N. Frye, *An Early Arabic Script in Eastern Iran;* E. Lévi-Provençal, *A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue* (seis biografías de masarríes por Ibn al-Abbār, que no utilizó Asín en su famoso estudio); B. Lewin, *La notion de «muḥdaṯ» dans le kalām et dans la philosophie;* L. Massignon, *Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj* (texto árabe completo de la leyenda popular sobre el gran místico bagdadí, que llegó a cantarse en la misma Granada); J. de Menasce, *Le témoignage de Ǧayhānī sur le mazdéisme*, y F. Rundgren, *«Sillaǧdun = al-aḥāmira» = al-Rūm nebst einigen Bemerkungen zu Ibn al-Sīrāfīs Šarḥ abyāt Iṣlāḥ al-manṭiq.* La colección entera hace honor a la escuela orientalista y a las prensas de Suecia, y es digna del eminente sabio a quien va dedicada. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) FILOSOFÍA

MOHAMMAD, Achena y HENRI, Massé, *Avicenne. Le Libre de Science. I. (Logique, Metaphysique)*, traduit par... Paris 1955, 242 pp.; en 4°.

El milenario de Avicena aún está produciendo excelentes frutos y la presente traducción del persa al francés es uno de los buenos y muy oportunos. La sobriedad en la *Introducción* no deja de contener cosas tan importantes como la *Autobiografía* de Avicena, fielmente traducida al francés, y, después de ella, un buen resumen de lo que de él nos cuenta su discípulo Ŷūzaŷānī. Estos datos y algunos otros de otros historiadores encuadran bien en la vida del autor, lo que sobre la composición de la obra debe tenerse en cuenta. Es también suficiente la comparación que nos ofrecen del 'Livre de Science' con el *Šifā'*, el *Naŷā* y las *Išārāt*, cuatro obras de Avicena bien similares en la materia, aunque difieran en la amplitud y aun en la finalidad inmediata.

La traducción misma está realizada con cuidado y sencillez, y sin las bizarrías que suelen aparecer en otras traducciones similares, sobre todo cuando se trata de términos técnicos. Los traductores procuran dar fielmente el pensamiento de Avicena, cosa difícil en lenguas tan diversas. Tal objetivo lo creemos satisfactoriamente conseguido. Quizás sin embargo, la palabra *état* que frecuentísimamente aparece, conserva un dejo demasiado oriental. La palabra correspondiente a *maʿdūl* se traduce por 'indéfini', y no está mal, pues es uno de los sinónimos que Avicena mismo le señala en las *Išārāt* (cf. AL-ANDALUS, XIX [1954], 112). Usan también la palabra 'indéterminé' en vez de la palabra 'indéfini' que otros suelen emplear, pero alguna vez leemos 'indéfini' (p. 44), donde en ese caso debería ser 'indéterminé'. Por el *istiṯnā'i* traducen 'exclusion', donde otros pondrían 'elección'; pero el pasaje de Avicena (p. 42), según está traducido, parece darles la razón. Las Notas que nos dan — tal vez preciosas —

son generalmente breves y en número quizá demasiado corto. Algunas de las cosas dichas exigirían tal vez alguna de esas notas que precisara más el sentido.

La obra de Avicena en sí misma la creo de sumo interés para el Occidente. Muchas veces se ha notado que los *Maqāṣid al-falāsifa* de Algazel (en cuya traducción al castellano ando yo ocupado) son un compendio o resumen de cosas de Avicena. Sin duda que Algazel conocía el *Sifā'*, el *Naŷā*, las *Išārāt*. Pero la presente obra demuestra que, aparte algunos pasajes tomados de dichas obras, Algazel no hace más que ir refundiendo y aun meramente traduciendo al árabe el 'Livre de Science'. Quizás el esfuerzo de Algazel en componer su obra no sea tan grande como se ha imaginado. Toda la grande influencia de Algazel en los Escolásticos (la demostramos en otra parte) se debe en último resultado a esta obra de Avicena. Servirá, pues, ésta para precisar en muchos casos lo que tenemos en Algazel.

Este y otros muchos méritos de la obra aviceniana y el diligente cuidado en traducirla son cosas para agradecer a los traductores y para considerarlos como beneméritos de la filosofía en sus fuentes más claras y fecundas. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

B) CIENCIAS

Al-Bitrūjī, *De motibus celorum*. Critical edition of the latin translation of Michael Scot. Edited by Francis J. Carmody. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1952; 180 páginas (25,5 × 16,5).

L. Gauthier publicó en el *Journal Asiatique* de 1909 (II, 483-510) una monografía titulada: *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle*, en la que exponía — partiendo en especial de las versiones latinas de Averroes, Maimónides, etc. — el ataque que, iniciado por Ibn Bāŷŷa (m. c. 1138), culminó con el hispano-árabe al-Bitrūŷī (s. XII), y que pretendía nada menos que restaurar en su pureza el sistema astronómico aristotélico, prescindiendo de epiciclos y excéntricas. Este trabajo, que constituyó un hito de positivo valor en la historia del

desarrollo científico, adolecía de una serie de pequeñas deficiencias, y ha tenido que pasar cerca de medio siglo antes de que apareciese la obra capaz de llenar a satisfacción tales lagunas.

Nos referimos al excelente trabajo de F. J. Carmody, cuyo título encabeza estas líneas, y en el que se da la edición crítica del texto latino de la obra que mejor representa esta corriente ideológica, es decir, el *Kitāb fī-l-hay'a* de al-Bitrūŷī. Consta esta edición de seis partes, en las cuales se trata del autor, de su obra y de las traducciones latinas y hebreas de ésta, más el estudio de las fuentes e influencias de la misma, y un análisis matemático del contenido de los distintos capítulos. La edición crítica en sí está hecha a base de toda una serie de manuscritos latinos, que son frecuentemente cotejados con el texto original árabe.

Quiero hacer especial hincapié en los conocimientos que demuestra tener al-Bitrūŷī de la trigonometría esférica en el curso de su obra, y en la especial repercusión que ésta halló en el mundo latino medieval [1].

Cierran la obra dos glosarios: uno latino-árabe, ordenado por orden alfabético (pp. 163-175), que sirve de índice, y otro arábigo-latino (pp. 176-180), por orden de raíces, que encierran en sí todos los términos técnicos utilizados por nuestro autor. Conviene hacer notar que en los mismos no se emplea ni una sola letra del alifato, pues se dan en transcripción latina. — *J. Vernet.*

Aly aben Ragel, *El libro conplido de los iudicios de las estrellas*. Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio. Introducción y edición por Gerold Hilty. Prólogo de Arnald Steiger. Publicado por la Real Academia Española. Madrid 1954. LXVIII + 272 + 1 facsímil (30 × 21 cms.).

Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Abī-l-Riŷāl al-Saybānī al-Magribī (m. c. 1040), conocido por los latinos con los nombres de Abenragel y Albohazen, es uno de los astrólogos de más relieve producidos por el mundo árabe. No se sabe exactamente donde nació, pero sí se admite, en todo caso, que su vida está enmarcada por completo en el ámbito

[1] Por ejemplo, Regiomontano. (Cf. *Isis*, 42 [1951], 121-130).

geográfico del Occidente islámico. Es autor de una obra titulada *al-Bāriᶜ fī aḥkām al-nuŷūm*, cuya edición está preparando el señor Hottinger, y que fué traducida al castellano por Yehudá b. Mosé ha-Kohén, uno de los colaboradores de Alfonso X.

Dicha versión castellana es la que nos da a conocer el señor Hilty, precedida de una introducción muy extensa, en la que hace la historia del castellano literario en el siglo XIII. No creo oportuno entrar aquí, por el momento, en el análisis del *Libro conplido*, ya que el señor Hilty anuncia su propósito de publicar dos volúmenes más: el primero conteniendo la edición sinóptica del *Libro Quarto* en las dos versiones latinas y en la versión portuguesa, y el segundo con el estudio crítico de cuantos problemas plantea esta obra. Pero creo de interés recoger una frase que no podemos suscribir (p. LVI). Dice, refiriéndose a la edición hecha por Rico y Sinobas de los *Libros del Saber de Astronomía*, que «es preferible un códice sin publicar a una edición sin garantía y que induce a constantes errores», y da pruebas más que suficientes para justificar su criterio filológico. Que la edición de Rico y Sinobas es mala, muy mala, bajo dicho aspecto, no nos cabe la menor duda; es más, podemos añadir que hay errores que no se explican ni por descuido ni por mala lectura. Pero también es cierto que, basándose únicamente en ella, se han hecho una serie de trabajos científicos que no hubieran podido realizarse de no haber aparecido la tan vilipendiada edición de Rico y Sinobas, pues ésta, a pesar de los groseros errores filológicos que la afean, a pesar de que en algunos lugares se sospecha que su autor falseó la verdad a sabiendas, es, en general, correcta e inteligible para un astrónomo.

Ibn Abī Riŷāl era hasta ahora prácticamente desconocido (cf. Sarton, *IHS*, I, 715). La publicación de las cinco únicas partes, que se conservan en castellano en el ms. 3.065 de la Biblioteca Nacional de Madrid, constituye un buen elemento de trabajo, magnífico desde el punto de vista filológico y merecedor de nuestros más cordiales plácemes. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Pérez de Úrbel, Fr. Justo, O. S. B., *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe*, apud *Revista de la Universidad de Madrid*, III [1954], nº 9, pp. 5-24.

He aquí una síntesis de este artículo:

El famoso Antifonario de la Catedral de León fué transcrito durante el siglo X de otro códice evorense de alrededor del 800, por Totmundo o Teodemundo, más tarde obispo de Segovia, y en el siglo XI, ya en la corte de Fernando I, otro copista llenó de anotaciones sus primeros folios que estaban en blanco. El códice evorense debió de pasar a León, cuando Ordoño II tomó Évora en 913 (Lévi-Provençal y García Gómez, *Crónica de al-Nāṣir*, p. 130).

En el códice, basado quizá en otro toledano, no había el menor rastro de oficio o fiesta dedicada a Santiago el Mayor, ni en el 25 de julio ni en el 30 de diciembre. Por consiguiente, el Toledo del siglo VII y la iglesia de Évora hacia el 800 desconocían por completo ese culto, nacido fuera de España durante el siglo VIII. La fiesta se insinúa posteriormente en una nota añadida, aprovechando un blanco del fº 8, y se fija en el 25 de julio, como en la Europa occidental, con desplazamiento de la de San Cucufate, pero sin oficio propio; y esta nota parece haber sido incorporada al códice cuando éste se hallaba todavía en Évora, y luego reproducida por Teodemundo. Entre tanto, en la España cristiana la fiesta se había fijado el 30 de diciembre.

Consecuencias importantes: 1ª, no es cierto ni mucho menos el aislamiento de la mozarabía respecto de la cristiandad europea; 2ª, los cristianos del Norte representaban muy poco, durante los primeros tiempos de la Alta Edad Media, para sus correligionarios del Sur. El hecho extraordinariamente sugestivo es que los mozárabes de al-Andalus eran europeizantes y no tenían relación con los cristianos del Norte. La inferencia está apoyada: 1º, porque también aparecen en el Antifonario las dos fiestas de San Simón y San Judas y de los Macabeos, ajenas a la vieja liturgia mozárabe, pero que ya de antes se celebraban allende el Pirineo; y 2º, porque en el famoso *Calen-*

dario de Córdoba también constan las tres fiestas en las fechas de la cristiandad occidental. El autor del *Calendario* no podía ignorar lo que pasaba en Galicia; pero lo calla, y su silencio equivale a una repulsa, acentuada por el hecho de que, al hablar de Santiago, no dice nada de su sepulcro. Y eso que el *Calendario* cordobés es posterior al Antifonario evorense.

¿Qué pasaba mientras tanto en el Toledo mozárabe? El Sacramentario (finales del IX, ed. Ferotin), el Himnario (2ª mitad del X, ed. Migne) y el Libro de los Oficios (2ª mitad del X, ed. Lorenzana y Migne) traen la fiesta de Santiago el 30 de diciembre, coincidiendo con el rito astur-leonés. ¿Es que se trataba de una secular tradición visigoda? Imposible: dicha tradición debería entonces hallarse, y no se halla, en Andalucía y Cataluña. La explicación es que, entre 850 y 930, Toledo estuvo en rebelión frente a Córdoba y recibía apoyo astur-leonés; situación que duró hasta la toma de la ciudad por ʿAbd al-Raḥmān III. Pero los toledanos no debían de creer en las tradiciones asturianas: en la Misa del Apóstol no hay la menor alusión a la predicación de Santiago en España, ni a su patronazgo, ni a su sepulcro en Compostela. Es verdad que poseen el himno norteño de Beato de Liébana; pero a su lado ponen otro, probablemente obra de un *Gumarus E[piscopus] T[oletanus]* — como se lee en un acróstico — que parece escribir ya bajo ʿAbd al-Raḥmān III *(ignibus cremamur catenis magnis)*, y en él no se habla para nada de Santiago en España. A su vez, las iglesias del Norte, al copiar el himnario mozárabe, desconocieron o rechazaron la composición de Gumaro.

Volviendo al Antifonario, éste, hallándose ya en León fué adicionado — entre 800 y 1050 — en sus primeros folios. Y entonces se añadió, por fin, el 30 de diciembre, la fiesta *Sancti Iacobi fratris Iohannis*. Con ello se «leonesizó» el códice andaluz. La abolición de la liturgia mozárabe el año 1082 motivó un compromiso entre las dos fiestas: quedó conservada la española (para conmemorar el viaje del cuerpo del Apóstol a Galicia) y se afianzó la europea (para conmemorar el natalicio).

La introducción tardía de ambas fiestas de Santiago se comprueba por otros códices: ni en el Oracional visigótico de Verona, que representa la liturgia española de comienzos del siglo VIII; ni en el Oracional de Silos (¿de origen andaluz? y de la primera mitad del si-

glo IX), hoy en Londres; ni en el catálogo de santos de la Biblia de Alcalá (siglo IX), figura Santiago, ni el 30 de diciembre ni el 25 de julio. Resumen: «Fuera de Toledo, donde por especiales condiciones históricas la fiesta española se impuso después del 900, los cristianos sujetos a los musulmanes o no conocieron el culto de Santiago o aceptaron el que se imponía por influencia europea».

Resulta inútil, después de este detallado análisis, ponderar la novedad e importancia del apretado estudio del P. Pérez de Úrbel, tanto para estudiar la evolución del culto de Santiago en España como para subrayar — hecho sobremanera nuevo — la actitud europeizante y anti-norteña (salvo el caso anómalo, explicable y matizado de Toledo) de la mozarabía andaluza.

La meritoria monografía tiene excelente método, y patentiza los frutos que la historia general puede sacar del estudio de la evolución de la liturgia, y éste de aquélla: la influencia europea entre los mozárabes de al-Andalus se puede relacionar con los tratos que Ludovico Pío sostuvo con los cristianos de Mérida, y en general de Lusitania, rebelados contra ʿAbd al-Raḥmān II (822-850); como ya hemos dicho, el códice de Évora debió de pasar a León, cuando la ciudad hoy portuguesa fué saqueada por Ordoño II en 913; y, como también hemos dicho, la actitud relativamente leonesófila de la mozarabía toledana queda elucidada por la insubordinación de Toledo contra los últimos emires de Córdoba, antes de que la sofocara el genio militar del primer califa ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir. — *Emilio García Gómez.*

Goitein, S. D., *From the Meditarrean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia and East Africa from the XIth and XIIth Centuries;* en *Speculum, A Journal of Mediaeval Studies,* vol. XXIX, n.º 2, part. 1 (april 1954), pp. 181-197.

El título de este importante estudio del eminente profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén indica suficientemente su contenido: brillante y fructuosa síntesis, anticipadora de la próxima edición íntegra de unos documentos que nos permiten entrever curiosos detalles sobre la organización y el volumen del tráfico comercial en la Edad Media entre el Mediterráneo y el Índico, tráfico que en cier-

to modo se centralizaba en Fusṭāṭ, el Viejo Cairo. No es preciso, por tanto, encarecer su importancia, pero sí su novedad. Y para ello, señalando el cambio de rumbo de la erudición contemporánea, bastará aludir, como lo hace el prof. Goitein, a que en el catálogo impreso de una famosísima biblioteca se decía no hace mucho, refiriéndose a un documento de esta índole: «business letter and therefore valueless».

¿De dónde proceden los documentos utilizados por Goitein? De la famosa Geniza del Viejo Cairo, cuyos fondos se hallan hoy esparcidos en multitud de bibliotecas públicas y colecciones privadas, casi todas anglosajonas. Como se sabe, una «geniza» es una cámara aneja a una sinagoga o una fosa en un cementerio donde se han depositado papeles y libros en hebreo, por el uso judío de que los escritos en que figura el nombre de Dios no deben ser quemados ni destruídos, sino enterrados como el cuerpo humano. La más famosa «geniza» es ésa del Viejo Cairo, conservada gracias a la sabida sequedad del suelo egipcio. Merced a ella se nos han conservado valiosísimos testimonios de toda índole (también nuestras investigaciones sobre las jarŷas de las muwaššaḥas han beneficiado esta mina) sobre un pasado que, sin ellos, se habría definitivamente evaporado.

La explotación de estos fondos, verdadero regalo providencial, es una de las mayores singularidades y novedades de la erudición oriental contemporánea, y al prof. Goitein cabe el gran honor de ser uno de sus más audaces y valiosos exploradores. La presente publicación hace el nº 14 de la serie de este tipo que viene publicando y cuya serie puede verse en la nota 6 del artículo que reseñamos. A esa serie hay que añadir el artículo en *Studia Islamica*, III, al que se alude más adelante en este mismo fascículo. — *Emilio García Gómez*.

Dunlop, D. M., *The History of the Jewish Khazars*. Princeton University Press, 1954; xvi + 294 pp. (Princeton Oriental Studies, volume 16).

Hay en el mundo y en la historia pueblos inquilinos y pueblos resistentes, aun sin domicilio, como los hebreos; pero hay también pueblos huéspedes y pasajeros, principalmente entre los nómadas:

Hunos, Mongoles, Vándalos, etc. Un ejemplo típico de estos últimos son los Jázaros, que ocupaban la ribera Norte del Caspio. Sabemos que, cuando el desbordamiento árabe, contuvieron a los invasores en el Cáucaso, de modo análogo a como los Francos de Carlos Martel los frenaron en las llanadas de Francia. Estamos seguros de que se convirtieron al judaísmo hacia el 800. Parece probable que el judío español, tan destacado en la corte de ʿAbd al-Raḥmān III, Ḥasday ibn Šaprūṭ les dirigió una carta en hebreo a la que contestó su rey José. Sus noticias forman el cuadro histórico del *Kuzarí* de nuestro famoso Yehudá Ha-Leví. Pero esto es todo o casi todo. Lo demás es problemático y fantasmal: desde quiénes eran racialmente y de dónde proviene su nombre y cuándo empiezan a figurar como Estado (¿2ª mitad del siglo VI?), hasta las vicisitudes por que pasaron, la vida que llevaban, la organización que se dieron, las crisis que los arrastraron, y cómo desaparecieron (¿antes del siglo XIII?).

Las oscuridades que rodean a este pueblo-hongo están agravadas por el hecho de que las fuentes, casi todas legendarias, que de él hablan están en las lenguas más variadas y difícilmente abarcables por un solo especialista: griego, árabe, hebreo, siríaco, armenio, georgiano, ruso, persa, turco y hasta chino. El hecho de que dicho pueblo viviera en un nudo vital del mundo — sobre todo del mundo antiguo — ha ocasionado que de él se ocupen sabios de todos los países, cuyo conjunto constituye una nueva torre de Babel. Estos sabios, moviéndose en un terreno sombrío y pantanoso, han puesto en juego las más diabólicas travesuras de la ciencia, pues, sin hablar de los falsarios (que también los ha habido), sí hay que hablar de los que se lo han creído todo, o, viceversa, de los que hipercríticamente han dudado de todo (la discusión sobre el llamado Documento de Cambridge, procedente de la Geniza del Cairo — 100 líneas hebreas del siglo XII —, publicado en 1912 por Schechter, es un caso típico). Y, para colmo, es un pueblo que interesa a todo el mundo: a los bizantinistas, a los rusos, a los turcos, a los arabistas (¡mundo de los geógrafos viejo estilo!), a los españoles, que tanto papel juegan en esta historia, y, para colmo, a los judíos que proyectan con razón sobre los Jázaros sus problemas peculiares y hasta llegan a querer verlos perdurando en los ghettos eslavos.

Hemos de agradecer profundamente al prof. Dunlop que, reco-

giendo una empresa inacabada de los señores Kahle y Grégoire, se haya tomado el trabajo de darnos una suma seguida, y hasta donde es posible coherente, de todo lo que sabe de los Jázaros, y un inventario casi completo de las discusiones, polémicas y enredos eruditos a que han dado lugar. El libro — admirablemente presentado, acompañado de un mapa, precedido de una introducción y seguido de bibliografía y un copioso índice — abarca nueve capítulos: aparición de los Jázaros, la teoría de su origen Uigur (probable étimo de nuestro vocablo «ogro»), la consolidación de su Estado y sus primeras luchas con los árabes, la segunda guerra jázaro-árabe, la conversión al judaísmo según las fuentes arábigas, la misma conversión según las fuentes hebreas, los doscientos años siguientes, las causas de la decadencia del Estado jázaro, y, por último, su desaparición. Todo se lee con gusto y con interés, y el criterio — a los ojos de los profanos — parece siempre razonable.

Entre los autores árabes que utiliza el prof. Dunlop figura el español Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (según la *Tuḥfa*, ed. Ferrand). Aunque seguramente no le habría llegado a tiempo, es lástima sin embargo que no haya podido consultar el texto del *Muʿrib* del mismo autor, que yo descubrí en los mss. de la Real Academia de la Historia de Madrid y que ha publicado en Madrid 1953 mi colega César E. Dubler *(Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas)*, pues seguramente le habría prestado excelentes servicios. — *Emilio García Gómez.*

García Gómez, Emilio, *Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»*, en *Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger*, tome XII, année 1954, pp. 31-42.

Dada la materia de que trata, creemos útil resumir para nuestros lectores este importante artículo, que su ilustre autor presentó como comunicación al XXIII° Congreso Internacional de Orientalistas en Cambridge (21-28 agosto 1954).

Comienza el señor García Gómez por señalar la mala fortuna del *Fatḥ al-Andalus:* existencia de un solo ms. mediocre (B. N. de Argel, n° 1876) y de una sola edición y traducción (por J. de González, Argel 1889) igualmente mediocres, que la erudición internacional ha

soslayado y la española ha utilizado apenas. A pesar de ello, el texto es interesante: por bajo de sus leyendas, no tantas como se dice, puede intuirse una realidad histórica (análisis de la leyenda de la cruzada a Jerusalén para vengar la muerte de Cristo, con referencia a estudios de los profesores Pérez de Úrbel y L. Grondijs), y, además, nos proporciona datos no conocidos por ningún otro texto (ejemplos: la toma por ʿAbd al-Raḥmān I de Baštana = Pastrana, nombre que llevó la cárcel de Córdoba, y una dura semblanza de Hišām I, muy distinta de la corriente).

Tras de enumerar las fuentes citadas por el autor anónimo (que, de acuerdo con Sánchez-Albornoz, parece ser un andaluz que escribió entre 1087 y 1106), García Gómez descubre en el *Fatḥ* patentes rasgos de ordenación analística, lo que le mueve a suponer que dicho autor no consultó muchas de esas fuentes por sí mismo, sino que las encontró ya reunidas en una suma analística anterior: probablemente la de ʿĪsà ibn Aḥmad al-Rāzī, editada por Ibn Ḥayyān en su *Muqtabis* (Al-Andalus, XI [1946], pp. 412-418). La comparación con el *Bayān* de Ibn ʿIḏārī, que también extractó por su lado dicha fuente, es instructiva a este respecto.

Mayor interés, si cabe, tiene la última parte del artículo, en la que se demuestra por primera vez y de modo convincente, que la larga digresión histórica con que acaba la *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr* de Muḥ. ibn ʿAbd al-Wahhāb al-Gassānī, el embajador marroquí a España en 1690-1691 (la digresión inserta al final de la edición académica de Ibn al-Qūṭiyya, y que algunos suelen citar como la *Noble Carta* por haber traducido Ribera así, en 1926, sin indicar su origen, el título árabe puesto en 1868 por Gayangos, Codera y Saavedra: *al-Risāla al-šarīfiyya*, cuya versión debió ser: la *Misión jerifiana*), no es más que copia de un ms. del *Fatḥ al-Andalus* mejor y más completo que el único hoy conocido de Argel. Hay que desechar por tanto que el visir marroquí hiciese, como se viene sosteniendo, obra histórica original, y que la referencia de Ibn Muzayn al *Kitāb al-rāyāt* de Muḥ. b. Mūsà al Rāzī pruebe que este libro existía en el Marruecos del siglo XVII (todo lo más prueba que existía en España a fines del siglo XI). Como, además, la atribución del *K. al-Rāyāt* a Muḥ. b. Mūsà al-Rāzī se basa exclusivamente en la *Riḥla* del wazir, y como Lévi-Provençal (*Hist. de l'Esp. mus.*, III, Paris 1953,

pp. 501-506) ha demostrado que Muḥ. b. Mūsà no escribió nada, hay que corregir el nombre del autor de la *Riḥla*, leyendo Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà al-Rāzī, y concluir que éste fué el autor del *K. al-rāyāt*. — *Elías Terés Sádaba*.

Al-Ahwānī, ʿAbd al-ʿAzīz. *Sifāra siyāsiyya min Garnāṭa ilà al-Qāhira*, en *Maŷallat Kulliyyat al-Ādāb*, XVI-1 (Cairo, mayo, 1954), pp. 95-121.

Durante su estancia en Madrid, en 1951, el profesor egipcio ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī encontró en la Biblioteca Nacional un curioso texto árabe manuscrito que contenía la narración del viaje realizado a El Cairo, en tiempos del sultán mameluco al-Ẓāhir Ŷaqmaq, por un granadino que llevó a aquella capital la embajada del monarca naṣrī, a la sazón reinante en Granada, solicitando auxilios para combatir a los cristianos españoles.

Dicho manuscrito es acéfalo, ápodo y contiene, además, una importante laguna en su parte central. Lo conservado permite, sin embargo, saber que la embajada arribó a feliz puerto e hizo su presentación ante el sultán mameluco. El embajador, cuyo nombre no aparece en el texto, no ha sido tampoco identificado por Ahwānī.

Como el manuscrito está acéfalo, falta la narración del comienzo del viaje, y aquélla se inicia cuando ya el viajero se halla en alta mar, con dirección a la isla de Rodas, en la que se refugia la nave. Nos habla el anónimo autor de Alejandría, Rašīd, Fūh y Būlāq, informándonos de su presentación ante el sultán mameluco, al que leyó una muwaššaḥa panegírica, y de los regalos que de parte del monarca granadino le llevó. Relata después su visita a los lugares santos, y la narración queda luego interrumpida porque, como digo al principio, el manuscrito ha sido hallado ápodo.

El autor de la *riḥla* cita el día y el mes en que fué recibido por el sultán, pero omite el año. Para determinarlo, Ahwānī hace un detenido estudio del contexto, deduciendo que la fecha fué el lunes 14 raŷab 844 = 9 diciembre 1440.

El embajador invocó en su oración al sultán granadino «al-Gālib billāh», que es el título honorífico usado por Muḥammad ibn Naṣr, a quien nosotros consideramos el X entre los monarcas naṣríes que

llevaron el nombre de Muḥammad y al que identificamos con el que los cronistas castellanos apellidan «el Cojo». De aquí deduce Ahwānī que dicho Muḥammad ibn Naṣr reinaba en 1440, y, por consiguiente, que la fecha de 1445, dada por los historiadores españoles para su ascensión al trono, es errónea.

Tal presunción le ha llevado a investigar en las crónicas egipcias contemporáneas de la embajada, y ha encontrado referencias de la misma y de Muḥammad ibn Naṣr en textos de al-Maqrīzī, al-Ŷawharī, Ṯagrībardī y al-Sajāwī. Como consecuencia de su estudio, Ahwānī concluye señalando las divergencias que existen entre la información de los historiadores egipcios y la de las crónicas castellanas. Para aquéllos no hubo un monarca naṣrī de nombre Muḥammad y apodado al-Ṣagīr (el Pequeño) y, además, el mote de al-Aysar (el Zurdo) no se lo dieron a Muḥammad hijo de Yūsuf III, como nosotros hemos venido creyendo, sino a Muḥammad ibn Naṣr, a quien nosotros hemos atribuído el apodo de al-Aḥnaf (el Cojo).

Dije al principio que Ahwānī no ha identificado al autor de la *riḥla*, que fué al mismo tiempo el embajador granadino ante el sultán mameluco al-Ẓāhir Ŷaqmaq. Ahora bien: en 1935, G. S. Colin publicó en las *Mémoires de l'Institut Français* del Cairo y bajo el título *Contribution a l'étude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l'Egypte au XVe siècle* (cf. AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 227-229) varios documentos extraídos de un manual de literatura cancilleresca, entre los que figuraba una misiva que un sultán granadino llamado Muḥammad dirigió al mameluco Abū Sa'īd Ŷaqmaq pidiendo ayuda para la guerra santa andaluza. La carta aparece fechada en la Alhambra el 13 ŷumādà I° de un año que, según Colin, pudo ser el 845 (1441-1442). Coincide el nombre del sultán granadino que envió la embajada con el que figura en la *riḥla* publicada por Ahwānī, y coincide también, en ambos documentos, el nombre del mameluco Ŷaqmaq, como destinatario de la embajada. Sólo hay discrepancia en la fecha, que para la *riḥla* fué el 844, y para la carta publicada por Colin pudo ser el 845; es decir, un año de diferencia entre ambos documentos. No es probable que en tan escaso espacio de tiempo Granada enviase dos embajadas consecutivas a El Cairo, realizando un gasto que, sólo en el flete del barco, alcanzaba a 13.500 dinares de oro. Lo probable es que ambos documentos se re-

fieran a la misma embajada. En el publicado por Colin figura el nombre del embajador: Muḥammad al-Bunyūlī, un negociante de Albuñol, villa de la costa granadina, que, de admitir que ambos documentos traten idéntico asunto, sería el autor de la *riḥla*.

El Dr. Ahwānī ha prestado un gran servicio a los estudios sobre historia del reino naṣrī con la publicación de su importante trabajo, que obliga a una total revisión de aquélla, en lo que afecta al siglo XV; revisión que me propongo efectuar en el 3er volumen de la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, correspondiente al año actual. — *Luis Seco de Lucena Paredes.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

BARTHÉLEMY, A., *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1935-1955; XII + 943 pp., 32,5 cms.

Con la aparición del quinto fascículo, queda completa la obra de Barthélemy, cuya publicación se inició hace veinte años bajo los auspicios del «Haut Commisariat de France en Syrie et au Liban», y que ha sido concluída bajo los del «Institut de France» (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). Habiendo fallecido el autor en este intervalo de tiempo, H. Fleisch se encargó de dar a la luz los dos últimos fascículos, el primero de ellos (pp. 599 a 810; raíces de فرد a مى) aprovechando aún el texto que Barthélemy tenía ya preparado para su impresión, y el último poniendo en estado de ser publicado el manuscrito de trabajo del autor. Se anuncia aún la aparición de una «Introduction» que suministrará, según parece, datos complementarios sobre la manera como ha sido llevada a cabo la conclusión de tal labor.

Este diccionario, preparado concienzudamente por el que fué cónsul de Francia en el Próximo Oriente durante largos años, es desde luego interesantísimo y podríamos decir fundamental para el conocimiento de la lengua viva en las regiones marcadas en el subtítulo; pero, además, ofrece datos etimológicos y de filología comparada que aumentan grandemente su valor.

Las palabras aparecen ordenadas por raíces y con arreglo al alfabeto árabe, según el sistema tradicional en los diccionarios occidentales; pero tal método sólo se utiliza para separar concretamente dichas raíces, pues dentro de cada una de ellas las palabras van expresadas por su notación fonética, con arreglo a un procedimiento de transcripción que, no por ser sumamente ingenioso, deja de ser un tanto complicado, como no puede por menos de suceder siempre que se pretenda dar forma gráfica a la enorme complejidad de sonidos de cualquier lengua hablada. — *Enrique Perpiñá Rodríguez.*

Sellheim, Rudolf, *Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen, insbesondere die des Abū ʿUbaid;* Mouton & Co., La Haya 1954; 164 pp.

Son utilísimos los resúmenes sobre un tema dado, en los que, con brevedad, se da una ojeada general a la bibliografía existente y se aportan datos nuevos. Es lo que sucede con este erudito estudio sobre campo tan interesante y poco frecuentado como la paremiología árabe clásica.

Se halla centrado en la colección de proverbios árabes de Abū ʿUbayd y el comentario a la misma por el andaluz al Bakrī, pero sin olvidar sus predecesores ni sus continuadores; todo precedido de una breve introducción sobre los estudios europeos en torno de este asunto y un capítulo sobre el concepto y la antigüedad del refrán árabe.

El libro, escrito con erudición segura y extrema precisión, a más de bien impreso y presentado, será indispensable para quien aborde la misma cuestión en el futuro, y constituirá una excelente guía para quien se enfrente con un aspecto de la misma que queda fuera del ámbito de la presente monografía: a saber, las colecciones de refranes populares occidentales, sobre todo las andaluzas, y sus relaciones con la riquísima paremiología hispánica. — *E. G. G.*

Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* Deuxième édition revue et corrigée. Paris, Librairie d'Amé-

rique et d'Orient, 1953; XLVIII + 542 pp. (Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, V).

Este libro, clásico ya en nuestros estudios y que se ha revelado indispensable tanto para los arabistas como para los romanistas, es decir, para los medievalistas en general, lo mismo literatos que historiadores, apareció en su primera edición el año 1937 (cf. AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 283-316) y se agotó a los diez años.

Esta segunda edición aparece «revisada y corregida», pero no refundida, porque — según el autor — «les travaux publiés depuis une quinzaine d'années n'ont apporté aucune donnée nouvelle pour la période qui nous occupe». El prof. Pérès no ha hecho, pues, más que poner al día la bibliografía, corregir algún detalle, atenuar alguna afirmación demasiado categórica y revisar las notas y los índices, habida cuenta de ciertas observaciones que varios especialistas hicieron a la primera edición. Pero las modificaciones han sido tan leves y escasas, que esta segunda edición se corresponde exactamente con la precedente a plana y renglón, pues ha bastado sustituir algunas líneas donde un pequeño cambio se imponía, o añadir algunas otras, sobre todo en los índices. Lo único impreso de nuevo ha sido una advertencia, la bibliografía, y, al final, el índice de materias. En el subtítulo ha surgido un nuevo inciso: «ses principaux thèmes».

El libro, depurado en algún mínimo error de detalle, sigue siendo el mismo, merece el mismo juicio, tendrá la misma utilidad y no parece aventurado predecirle — como le auguramos — idéntica y merecida carrera triunfal. — *Emilio García Gómez.*

CERULLI, Enrico, *Una nuova collezione de manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana;* en los *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche* de la Accademia Nazionale dei Lincei de Roma, fasc. 11-12, serie VIII, vol. IX, 1954, pp. 507-515.

Durante su estancia en Persia como Embajador italiano (1950-1954), el señor Cerulli recogió 838 mss. conteniendo piezas dramáticas persas; preciosa colección que, en espléndido rasgo de generosidad, acaba de regalar a la Biblioteca Vaticana, y cuyas características

detalla, con los antecedentes necesarios, en este breve y sustancioso artículo que reseñamos. La catalogación de los mss. está siendo llevada a cabo por el prof. Ettore Rossi.

La extrema rareza de la poesía dramática en los países musulmanes había hace tiempo llamado la atención sobre las *taʿziyas* iranias, cuyo elenco conocido queda ahora considerablemente ampliado. De esta ampliación resulta: 1°, que las representaciones no están limitadas a la fecha conmemorativa de la tragedia de Kerbelā'; 2°, que los argumentos no se limitan, ni mucho menos, a la célebre tragedia; 3°, que las piezas son puestas en escena por actores profesionales; 4°, que los espectáculos se dan en casi todas las regiones de Persia; 5°, que algunas piezas tienen elementos cómicos y hasta grotescos (el señor Cerulli da a continuación una lista de los principales ciclos y temas dramáticos); 6°, que el drama religioso persa es, contra lo que se creía, anterior al siglo XVIII, y 7°, que, por consiguiente, es dudosísima la influencia original de la dramática europea.

Gracias a la actividad, al celo, al buen gusto y a la generosidad de Enrico Cerulli, estas apasionantes investigaciones referentes al teatro persa (sobre el cual baste recordar las magníficas páginas de Gobineau) entran en una nueva fase. — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

MILES, George C., *Coins of the Spanish Mulūk al-Ṭawā'if*, published in cooperation with the Hispanic Society of America; The American Numismatic Society, New York 1954 (printed in Germany, at J. J. Augustin, Glückstadt); XI + 168 pp. + 1 hoja + XV láminas; 4,50 dólares.

Este nuevo libro del Dr. Miles es el tercero de la serie que dedica a la Numismática española, publicado bajo el patronato de la American Numismatic Society of America, cuyas colecciones monetarias son ampliamente aprovechadas por el autor en sus trabajos

Los dos anteriores son: *The Coinage of the Umayyads of Spain* [1] y *The Coinage of Visigoths of Spain* [2].

El de ahora, dedicado a las monedas de las taifas españolas del siglo XI, es la continuación del anterior de las omeyas; pero sólo en el orden histórico, porque el plan de la nueva obra de Mr. Miles es diferente del de aquella otra. *The Coinage of the Umayyads of Spain* intenta ser, con bastante éxito, un «corpus» de las monedas omeyas españolas, y está precedido además de una introducción histórico-numismática sobre el mismo período con una extensa lista de libros, fuentes y colecciones, gracias a todo lo cual resulta hoy de consulta imprescindible, siquiera no anule la vigencia plena de las *Monedas de las dinastías arábigo-españolas* (Madrid 1893) de don Antonio Vives Escudero y del *Tratado de numismática arábigo-española* (Madrid 1879) de don Francisco Codera y Zaidín. Pero en su nuevo libro sobre las monedas de las taifas españolas del siglo XI el Dr. Miles se aparta por completo del método anterior y nos ofrece un simple catálogo de las monedas de este período histórico conservadas en las colecciones de aquellas dos instituciones americanas.

Las razones que para ello expone el autor en el prólogo son varias, y es la principal que, aunque el libro de nuestro ilustre numismático don Antonio Prieto y Vives, *Los Reyes de Taifas: estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la Hégira (XI de J. C.)* (Madrid 1926), no es propiamente un «corpus», resulta sin embargo un trabajo tan autorizado y exhaustivo, que una nueva obra sobre la materia parecería superflua y prematura. Aunque la razón es cierta y gratísima para nosotros, es necesario reconocer que el libro del señor Prieto precisa la adición de cuanto nuevo se conoce con posterioridad a su publicación, si bien el trabajo ofrece graves inconvenientes no superables fácilmente. Esta razón, que tampoco se escapa a la perspicacia del Dr. Miles, es la que justifica el carácter de su último libro, pues de esta forma será posible en un momento determinado acometer la revisión de la gran obra del señor Prieto.

1 New York 1950. V. Al-Andalus, XVI [1951], pp. 235-238, y *Numario Hispánico*, t. I, 1952, p. 292.

2 New York 1952. V. *Numario Hispánico*, t. I, 1952, p. 295.

Lo esencial del libro del Dr. Miles, por cuanto acabo de exponer, es darnos a conocer las monedas de nuestras taifas del siglo XI, conservadas en las colecciones de la American Numismatic Society of America. Entre las dos reúnen 593 ejemplares, de los que sólo pueden considerarse como inéditos tres. Uno es el nº 279, dirhem de vellón, de Denia, a nombre de ʿAlī ibn Muŷāhid, año 450, que falta en la serie correspondiente del señor Prieto, aunque los tipos son los de su nº 212 *a*. El autor lee en la fecha خمسي, supliendo el ن final con interrogación. Don Antonio Vives, bajo su nº 1.318, describe un dirhem de la misma serie, que atribuye dudosamente al mismo año 450, cuya fecha en las decenas lee خمس. De esta moneda registra dos ejemplares, uno en su propia colección y otro en la de don Francisco Codera. Acaso el Dr. Miles y el señor Vives se refieren a una misma moneda, pudiendo ser la descrita en el catálogo americano el mismo ejemplar del señor Codera, según parece de la identificación que el señor Miles ha hecho de algunos ejemplares de la Hispanic Society con algunos de los que pertenecieron a la colección Codera, identificación que el autor explica con detalle en el prólogo. Las otras dos monedas nuevas son los nºs 442 y 574, que son, respectivamente, un dirhem de vellón de Aḥmad II de Zaragoza, del año 486, y un dinar de al-Muʿtamid de Sevilla, del año 466.

Fuera de las tres monedas referidas, y descontados los ejemplares repetidos y las piezas que se describen en el libro del señor Prieto, quedan 239 que, si bien no son absolutamente nuevas, son variantes de otras ya conocidas y cuyas diferencias estriban en la distribución de los adornos marginales, en los motivos que decoran las áreas, en la distribución de las leyendas, en que éstas se hallen más o menos completas, en la combinación de determinados anversos con reversos diferentes y en otra serie de accidentes que sólo consultando el libro pueden precisarse. Esta cantidad de novedades unida al método descriptivo, original del autor, constituye un indiscutible atractivo del nuevo trabajo del Dr. Miles y servirá indudablemente para orientar mejor los ulteriores estudios de esta serie numismática, como los que se hagan sobre la anterior omeya.

El orden del catálogo es el establecido por el señor Prieto, si bien sólo en cuanto atañe a la ordenación de las dinastías, ya que dentro de cada una el señor Miles ha separado las acuñaciones por

cecas y dentro de ellas por años y por metales. Termina el libro con un índice gráfico de las ornamentaciones marginales, al que siguen los de fechas, cecas, nombres y títulos, leyendas religiosas y letras aisladas. Quince espléndidas láminas contienen las reproducciones de las monedas.

Una vez más debemos agradecer a Mr. Miles no sólo su atención a nuestra numismática, sino también el servicio que el nuevo libro nos presta para el mejor conocimiento de la España musulmana y concretamente de las monedas de las taifas del siglo XI. — *J. M. de Navascués.*

Farès, Bishr, *L'art sacré chez un primitif musulman.* (Extracto del «Bulletin de l'Institut d'Égypte», t. XXXVI, 1953-1954, pp. 619-678 + 11 láminas; la tirada aparte va adicionada con un resumen de 8 pp. en árabe).

De los manuscritos que se conservan del *Agānī* del Iṣfahānī sólo uno, precioso, está iluminado. Fué caligrafiado en 614 – 1217-18 por un Muḥ. b. Abī Ṭālib al-Badrī, y constaba de veinte volúmenes, de los cuales han llegado a nosotros sólo seis: II, IV, XI, XIII (B. N. del Cairo) y XVII y XIX (Istanbul). La lámina del frontispicio del vol. XI fué publicada por Bishr Farès, que la identificó como una imagen del profeta Mahoma, perteneciente a la escuela de Bagdad (*Bull. de l'Inst. d'Égypte*, XXVIII, 1945-1946, pp. 259-262, y *Mémoires de l'Inst. d'Égypte*, LI, 1948). Holter (1937), Ritter (1949) y Kűhnel (1951) creen, en cambio, que el ms. procede de Mosul y estuvo dedicado al ʿatābek Lu' lu'. Éste sería el representado en la mencionada miniatura, según Kűhnel, a quien ya replicó Bishr Farès (*Oriens*, V-2, 1952, pp. 361-364). Pero más tarde D. S. Rice ha sostenido y ampliado las mismas tesis de Holter y de Kűhnel en su artículo *The Aghānī Miniatures and Religions Painting in Islam* (*The Burlington Magazine*, XCV, abril 1953, pp. 128-134).

A combatir la tesis de Rice y a defender la suya propia (o sea que el ms. no procede de Mosul, ni está dedicado a Lu' lu', sino que la miniatura del vol. XI representa a Mahoma y es de la escuela de Bagdad) dedica el señor Farès esta monografía, como anticipación de un estudio más amplio que se titulará *Les frontispices du Livre des*

Chansons enluminé en 614 de l'hégire. Basado en las circunstancias externas (historia del supuesto destinatario, nombre del escriba, etc.), así como en el análisis estético de la miniatura en sí misma, y apoyado además en argumentos de autoridad que le han proporcionado distinguidos especialistas, el señor Farès logra arrastrar la convicción de que es él quien tiene la razón. El artículo, por otra parte, a causa de su copiosa ilustración y de los eruditos detalles en que abunda, rebasa los límites de la polémica y reviste importancia e interés más amplios. — *Emilio García Gómez.*

ANÁLISIS DE REVISTAS

Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, tome XII, année 1954; 224 pp.

Sostiene este volumen, último aparecido de la acreditada publicación argelina, el interés de los anteriores, con muestras de todos los campos de estudio que interesan al medievalista de Occidente. El artículo del maestro G. Levi Della Vida: *Une addition aux dictionnaires arabes: «la Sottise est bien nommée»* tiene interés general. A los períodos fāṭimí y zīrī se refieren, respectivamente, los estudios de M. Canard sobre *Un vizir chrétien à l'époque fāṭimite: l'Arménien Bahrām*, y el de H. R. Idris: *Deux juristes kairouanais de l'époque ziride: Ibn Abī Zaid et al-Qābisī (X^e - XIe siècle)*, tan importantes para España. Los folkloristas leerán con gusto las *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord* de L. Golvin. G.-H. Bousquet y G.-W. Bousquet Mirandolle traducen del holandés el *Journal de captivité à Alger de G. Metzon (1814-1816)*, un nuevo eslabón en la cadena de relatos de cautivos. Problemas actualísimos y candentes trata R. Le Tourneau: *L'évolution des villes musulmanes d'Afrique du Nord au contact de l'Occident*. Y, por último, los estudios españoles están representados por E. García Gómez, *Novedades sobre la crónica anónima titulada «Fatḥ al-Andalus»*, artículo del que damos un resumen en otro lugar de este fascículo.

* * *

Arabica, tome II, fasc. I, janvier 1955.

Contiene este fascículo dos artículos de interés general: el de H. A. R. Gibb sobre *The fiscal rescript of 'Umar II* y el de Ch. Pellat sobre *Dictons rimés, «anwā'» et mansions lunaires chez les Arabes*. A nuestros estudios atañe más espe-

cialmente la publicación por E. Lévi-Provençal de *Un document inédit sur l'expedition sa'dide au Soudan*, o sea la realizada en 1590 (cf. Emilio García Gómez, *Españoles en el Sudán*, en *Revista de Occidente*, año XIII, nº CXLVIII, octubre 1935, pp. 93-117): el documento se halla en los legajos de El Escorial, en la guarda de un ms. acéfalo del Alcorán. Interesantísimo es asimismo el artículo de M. Hamidullah sobre *La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original*, ya que, tras de intentar demostrar la autenticidad del famoso documento, consigna la tradición (apoyada en textos de al-Suhaylī, el *Qirṭās*, Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī y otros tres testimonios marroquíes) de que el mismo se encontraba desde Alfonso VI en el tesoro de la Corona de España. No contiene este fascículo *Boletín crítico*, pero sí una rica *Revista bibliográfica*, con detallado despojo de libros y revistas aparecidos en el trimestre.

* * *

Ars Orientalis, The Arts of Islam and the East, Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Fine Arts Department, University of Michigan; vol. 1, 1954.

Dieciséis volúmenes habían aparecido de la revista *Ars Islamica* cuando en 1951 cesó su publicación. Era una de las de más crédito entre las dedicadas a la historia de esa fase artística, tanto por el valor científico de los trabajos en ella insertos, como por la bondad y profusión de su parte gráfica.

Con idéntica forma, la misma lujosa presentación e igual criterio selectivo en el texto aparece el primer volumen de una nueva *Ars Orientalis*, abarcando más amplio campo que su predecesora. Tampoco ha variado el editor, el señor Ricardo Ettinghausen, erudito director de la Freer Gallery of Art de la Smithsonian Institution de Washington.

El sumario de este primer volumen de *Ars Orientalis* consta de varios artículos de conocidos y reputados estudiosos, de informes sobre excavaciones, de una extensa bibliografía y de notas necrológicas.

Entre los primeros, son de particular interés para la historia del arte islámico de Occidente, y de ellos nos volveremos a ocupar con más detención en estas páginas, los de los señores Teodoro C. Petersen, H. Stern y R. Ettinghausen. El señor Petersen estudia los comienzos del arte de la encuadernación en el islam y su relación con el copto, artículo ilustrado con excelentes dibujos de las encuadernaciones, del siglo IX J.-C., de la biblioteca de la mezquita mayor de Qayrawān, entre otros. Algunas obras de arte omeya esculpidas en madera, hueso y marfil analiza en su artículo el señor Stern. Y el señor Ettinghausen dedica el suyo a la loza dorada salida de los alfares de la España musulmana.

También conviene señalar la reseña de las excavaciones de Sedrata, en el sur argelino, que hace su directora la señorita Margarita Van Berchem. Creemos que la arquitectura y las yeserías decorativas de las edificaciones hasta ahora excavadas,

de los siglos X y XI, en las que hay notorias influencias sasánidas y coptas, son de gran interés para el estudio de la ruta seguida por formas del Oriente próximo llegadas a nuestra Península.

Deseamos a la nueva revista, que tan felizmente viene a continuar la tradición de su antecesora, larga vida.

* * *

Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, tome XIV, années 1952-1954, Damas 1954; 216 pp.

El presente tomo de esta acreditada revista, admirablemente impresa y presentada, aunque tal vez su formato resulta un poco demasiado grande, publica interesantes monografías, la mayoría, como es lógico, consagradas al Oriente musulmán. A nuestros estudios andaluces afecta directamente sólo la de M. Allard, *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la Création*. Interés general tienen la excelente edición, precedida de análisis y traducciones parciales, de *Le «Livre des Secrétaires» de ʿAbdallāh al-Baġdādī*, por Dominique Sourdel, y un índice de materias de *Le «Livre des Généalogies»* [*Ansāb al-ašrāf*] *d'al-Balāḏuriy*, redactado, según el ms. de Istanbul, por Muḥammad Hamidullah.

* * *

Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, vol. XVII (1955), part 1; 196 pp.

De este fascículo, todo él interesante, destacamos especialmente para nuestros lectores el artículo de S. M. Stern, *Heterodox Ismāʿīlism at the Time of al-Muʿizz*, y el de A. J. Arberry titulado *The Nicomachean Ethics in Arabic*. Se trata en este último del descubrimiento, hecho por el autor durante el invierno 1951-1952 en la biblioteca de al-Qarawiyyīn de Fez, de un ms. conteniendo (fos 1-42) la segunda mitad de una traducción árabe anónima de la *Etica a Nicómaco* (libros VII-X). El ms. está fechado en 27 šaʿbān 629 = 18 junio 1932, y el copista es anónimo: tal vez un discípulo de Averroes. No se sabe tampoco quién es el traductor. El prof. Arberry se propone discutirlo en otra ocasión, así como editar el ms., del cual no da ahora como prueba más que el primer capítulo del libro IX, acompañado del texto griego (ed. Bywater, Oxford 1890, pp. 178-181), una traducción inglesa de la versión árabe y un glosario.

* * *

Cuadernos de Historia Mundial, publicados por la Comission Internationale pour une Histoire du développement scientifique et culturel de l'Humanité, con el concurso de la UNESCO; vol. II, nº 2; Paris, Librairie des Méridiens, 1954; pp. 249-494.

En las pp. 395-428 de este fascículo podrá hallar el lector un útil resumen por J. M. Millás Vallicrosa de *La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII.*

* * *

The Islamic Quarterly, vol. II, number 1, April 1955; 78 pp. Editada por The Islamic Cultural Centre, Regent's Lodge, Park Road, London N. W. 8.

Señalamos en el último número publicado de esta revista, inteligentemente editada por el azharista Hammouda Ghoraba y muy elegantemente impresa — además de una reseña de A. Guillaume, *Islam*, por Hasan Karmi — los siguientes artículos de interés general: H. Ghoraba, *Al-Ashʿari's Theory of Acquisition («al-kasb»)*; A. J. Arberry, *An Arabic Treatise on Politics* (se trata del *Kitāb al-saʿāda wa-l-isʿād* de Abū-l-Ḥasan ibn Abī Ḏarr, siglo IV = X, según un ms. hoy en la colección de Sir Chester Beatty); A. E. Afifi, *The Story of the Prophet's Ascent («miʿrāj») in Ṣūfi Thought and Literature*, y A. L. Tibawi, *Iḫwān aṣ-Ṣafā and their «Rasā'il»*.

* * *

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London 1955, Parts 1 & 2; pp. 1-104.

Interesa a la cultura peninsular el artículo inicial de C. R. Boxer: *Captain João Ribeiro and his History of Ceilon, 1622-1693* (pp. 1-12).

* * *

Al-Machriq. Revue catholique orientale sous la direction des Pères de l'Université Saint-Joseph; XLe année, fasc. 2, mars-avril 1955, pp. 129-256.

El P. P. Nwyia, S. I., publica en las pp. 129-148, bajo el título *Min al-Rasā'il al-sugrà li-l-šayj Ibn ʿAbbād al-Rundi*, el texto árabe de una epístola de la colección mencionada en dicho título, según el ms. Escorial 740, fos 219 *r*-224 *v*, co-

lacionado con otros muchos mss. marroquíes y precedido de una breve introducción sobre el famoso místico de Ronda, tan estudiado por Asín Palacios (AL-ANDALUS, I [1933], pp. 7-79).

* * *

Maǧallat al-Maǧmaᶜ al-ᶜilmī al-ᶜarabī: Dimišq (Revista de la Academia Árabe de Damasco), XXX-1 y 2, 1955; pp. 1-176 y 176-352.

Destacan en el fascículo 1°: un estudio (particularmente curioso en lo que atañe a los «genios» o «demonios» inspiradores de los poetas) de Jalīl Mardam Bey sobre *Al-šiᶜr fī al-aṣr al-umawī*; la 3ª parte del estudio de Kūrkīs ᶜAwwād, *Fihrist muᵓallafat Muḥyī al-dīn Ibn ᶜArabī*; la 3ª parte del estudio de Muḥ. al-Ṭāhir ibn ᶜĀšūr sobre la *Muqaddimat al-Marzūqī li-šarḥi-hi li-Ḥamāsat Abī Tammām*; y la 3ª parte del estudio de Muḥ. Sagīr Ḥasan al-Maᶜṣūmī sobre la *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān maᶜa šarḥi-hā li-Ibn Sīnā*. En la sección *Ārāᵓ wa-anbāᵓ* interesa a nuestros estudios una nueva reseña de ᶜIzz al-dīn al-Tanūjī sobre la ed. del 1er volumen del *Mugrib* de Ibn Saᶜīd por Šawqī Ḍayf.

En el 2° fascículo prosiguen, y aún no terminan, los artículos de K. ᶜAwwād, Ibn ᶜĀšūr y el-Maᶜṣūmī, al tiempo que se inicia un estudio de Jalīl Mardam Bey sobre *Ŷarīr* (pp. 177-190). El doctor Sāmī al-Dahhān publica (pp. 211-252) un completo estudio bio-bibliográfico sobre *Muḥammad Kurd ᶜAlī (ḥayyātu-hu wa-āṯāru-hu)*.

* * *

Studia Islamica, collegerunt R. Brunschvig et J. Schacht. III, Larose-Paris 1955; 136 pp.

Sigue esta excelente revista fiel a su propósito de no tratar más que cuestiones generales teóricas o de método, y de no proporcionarnos más que perspectivas caballeras y de conjunto sobre temas interesantes. Al primer grupo pertenecen en este número: el estudio de G. E. von Grunebaum sobre *Idéologie musulmane et esthétique arabe* (conferencia nerviosa y sutil, con ideas nuevas y fecundas); el de R. Brunschvig, *Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien* (magistral exposición de cómo, tras la fachada del *fiqh*, puede descubrirse la realidad social que sostiene y condiciona al derecho), y el de Cl. Cahen, *L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman* (demostrando que no existe, con argumentos interesantes, pero con una hipercrítica a veces excesiva y a ratos ingenua). Al segundo grupo pertenecen, en cambio, las siguientes monografías: H. Terrasse, *L'art de l'empire almoravide: ses sources et son évolution* (sobrio y preciso resumen, con ocho bellas láminas); L. Torres Balbás, *Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas* (admirable ensayo sobre un método nuevo, que esperamos

ver pronto convertido en libro en nuestra imprenta); S. D. Goitein, *The Cairo Geniza as a source for the history of muslim civilisation* (importantísimo resumen de lo que representan los documentos de esta nueva mina, excluídos los puramente literarios), y Sh. T. Lokhandwalle, *The Bohras, a muslim community of Gujarat* (con curiosos detalles sobre esta fraccion del islamismo en la India).

* * *

Tamuda, Revista de investigaciones marroquíes; año II, semestre II, Tetuán 1954: pp. 193-400 + 65 pp. impresas por un solo lado de la Bibliografía marroquí de 1954.

Se afirma cada vez esta excelente revista en las normas de seriedad y precisión que la presiden desde el primer número y todos sus artículos son importantes para los investigadores de la historia de Marruecos. Aquí nos limitaremos a destacar los relativos especialmente a al-Andalus: A. Huici Miranda, *La batalla de Uclés y la muerte del Infante don Sancho* (excelente monografía con novedades); H. Sancho de Sopranis, *Jerez y el reino de Granada a mediados del siglo XV* (con datos muy útiles); J. Martínez Ruiz, *Un capítulo de toponimia árabe granadina en el siglo XVI* (a manejar con precaución), y J. Mª Millás Vallicrosa, *Nuevos datos manuscritos de las obras geopónicas de Ibn Wāfid e Ibn Baṣṣāl* (valioso por sus precisiones y novedades sobre la importante literatura geopónica andaluza, a base del ms. 5013 de la B. N. de París).

* * *

Die Welt des Islams. Internazionale Zeitschrift für die Entwicklungs-Geschichte des Islams, besonders in der Gegenwart; IV, nº 1, Leiden, Brill, 1955, p. 72.

Tienen interés general en este fascículo una exposición de B. Lewis sobre *The Concept of an Islamic Republic*, y un breve comentario de F. Taeschner sobre la «escuela [miniaturista] de Bagdad» según los libros recientes de Bichr Farès. El resto de los artículos, conforme a la orientación de la revista, van dedicados al Islam contemporáneo, en este caso Turquía. Destaquemos sólo el estudio del eminente director de la publicación G. Jäschke, *The Moral Decline of the Ottoman Dynasty* (comunicación al Congreso de Cambridge). Cierran el fascículo 15 breves comunicaciones y 14 concentradas reseñas (libros españoles de Sánchez Pérez y Gil Benumeya).

NOTICIAS

El 26 de noviembre de 1954 falleció el orientalista francés, especialista en estudios sociológicos sobre el Norte de África y el Oriente próximo, M. Robert Montagne, que fué director del Institut français de Damasco, cuando fué creado, y en la actualidad era profesor del Collège de France y director del Centre des hautes études d'administration musulmane y de la revista *L'Afrique et l'Asie*. Era autor de importantes trabajos, entre los cuales bastará señalar su librito de vulgarización *La civilisation du désert: Nomades d'Orient et d'Afrique* (Paris, Hachette, 1947), que alcanzó tan buen éxito. Descanse en paz.

* * *

El 23 de enero de 1955 ha fallecido en Túnez el conocido orientalista francés M. Léon Bercher, doctor en Derecho, Jefe del Servicio de Interpretación del Gobierno tunecino y profesor en la Escuela Superior de Lengua y Literatura árabes de Túnez. Era persona bien conocida por sus monografías jurídicas y sus traducciones de obras de Derecho, así como por sus estudios lexicográficos, entre los cuales descuella su suplemento al Belot titulado *Lexique arabe-français avec un Index français-arabe correspondant: contribution à l'étude de l'arabe moderne*, cuya segunda edición (la 1ª es de 1942) apareció en Argel, Ediciones Jules Carbonel, en 1944. En 1949 publicó en la Bibliothèque Arabe-Française de Argel (nº VIII) su nueva edición con traducción francesa del *Ṭawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm de Córdoba. Nos unimos sinceramente al duelo que esta dolorosa pérdida ha producido en el orientalismo francés.

* * *

El 3 de febrero de 1955 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, por la Universidad de Madrid, el señor Maḥmūd Yūsuf ʿAlī Ḥasan Makkī, con una tesis intitulada: *Aportaciones orientales en la España musulmana desde la conquista árabe hasta la caída del Califato*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

Igual calificación obtuvo el 3 de mayo de 1955, en el mismo grado, el señor al-Sayyid Muṣṭafà Gāzī, con una tesis intitulada: *Ibn Jafāŷa de Alcira. Estudio biográfico-estilístico basado en una edición crítica de su diwān.*

Son estas dos tesis las últimas de la primera promoción de seis becarios egipcios, en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, como doctorandos de Filología Semítica en nuestra Universidad. Sobre las tesis anteriores, véase Al-Andalus, XIX [1954], pp. 252 y 498.

Asimismo ha obtenido el grado de Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid el día 26 de mayo de 1955, con la calificación de Sobresaliente, la señorita ʿAliyya Ibrāhīm al-ʿInānī, por una tesis titulada *Las telas árabe-granadinas de los siglos XIII y XIV.*

* * *

Por acuerdo de la Junta de Gobierno de la Universidad de Madrid, en 21 de abril ha sido concedido el Premio extraordinario del Doctorado, en la Sección de Filología Semítica de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, a don Enrique Perpiñá Rodríguez, por su tesis, leída el 12 de diciembre de 1953 con la calificación de Sobresaliente y titulada: *Traducción y comentario del Diwān de Abū-l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭāŷannī, conservado en dos manuscritos de la Biblioteca de El Escorial.*

* * *

Durante los días 9 a 14 del pasado mes de febrero tuvieron lugar en el Hotel Cecil de Alejandría las sesiones del *Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation*, que había sido nombrado anteriormente durante la asamblea de la AFME *(American Friends of Mittel East)* en Bhandum, Líbano (cf. Al-Andalus, XIX, 253). Durante las sesiones celebradas en Alejandría se procedió a la estructuración interna de la entidad en diversos Comités, cuyo órgano central será un Comité ejecutivo, que actuará tanto en la sede de la entidad en América como mediante una representación en Alejandría. Asimismo se propusieron distintos nombres de ciudades para sede de la próxima reunión de la entidad, entre los cuales tuvieron varios sufragios los de Granada, Ginebra y Roma. Como tema central de estudio se propuso el del incremento de las relaciones y buena convivencia entre el mundo islámico y el cristiano. En esta reunión del *Continuing Committee*, lo mismo que en la anterior de Bhandum, presidió un espíritu de cordial y afectuosa amistad entre musulmanes y cristianos, representados tanto por ortodoxos como por heterodoxos en el Islam, y por católicos, protestantes — en sus diferentes divisiones — y cismáticos, entre los cristianos. Representó a España el prof. José Mª Millás Vallicrosa, de la Universidad de Barcelona.

* * *

El doctor D. Arnald Steiger, profesor de la Universidad de Zürich, y bien conocido a la vez en los campos romanista y arabista, ha pasado en España buena parte de la pasada primavera como titular por este año de la Cátedra Archer M. Huntington de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en la que ha desarrollado con gran éxito un curso sobre *Alfonso X el Sabio y el apogeo cultural del siglo XIII*.

Aprovechando su estancia en nuestra patria, ha sido invitado a dar conferencias en diversas ciudades e instituciones. En Madrid ha leído las dos siguientes: una, el martes 8 de marzo, en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, sobre el tema *Tradición y fuentes islámicas en las obras de Alfonso el Sabio*, y otra, el viernes 25 de marzo, organizada por nuestro Instituto Miguel Asín en el edificio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Medinaceli 4, sobre el tema *Problemas de filología hispano-árabe*. Ambas fueron muy concurridas, celebradas y aplaudidas.

* * *

El Instituto de Estudios Políticos ha organizado en su sede, por segunda vez la pasada primavera, un Seminario sobre el mundo árabe, asistido en esta ocasión por el recién creado Instituto Hispano Árabe de Cultura. Con este motivo se celebraron las siguientes conferencias, que tuvieron mucho público y han sido muy aplaudidas: miércoles 20 de abril, Dr. Qadrī Ṭūqān, de la Academia Árabe y del Consejo Superior de Educación de Jordania, *Los problemas de los refugiados;* lunes 25 de abril, don Rodolfo Gil Benumeya, *España y el mundo árabe;* lunes 9 de mayo, Dr. Aḥmad Sammān, de la Universidad de Damasco, *La industrialización de Siria y demás países árabes* (leída por el Dr. Rafiq Ŷuwaŷātī, Encargado de Negocios de Siria); lunes 16 de mayo, don José Mª Cordero Torres, *El Mediterráneo, nexo de colaboración hispano-árabe;* viernes 27 de mayo, Prof. Paul Klat, miembro del Consejo del Desarrollo Económico del Líbano, *Problemas del desarrollo económico en los países árabes;* y lunes 30 de Mayo, Dr. Ŷamāl Maḥriz, director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, *Las reformas económicas en Egipto y sus influencias sociales*. Todas las conferencias, menos la del Dr. Klat, que habló en francés, se dieron en lengua española.

* * *

En el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, actualmente dirigido por el profesor de la Universidad de El Cairo doctor Ŷamāl Maḥriz, han tenido lugar diversas conferencias, entre las que señalamos (a más de dos sobre temas de egiptología por el R. P. Capart, S. I.) la del Dr. Arnald Steiger, de que damos cuenta en otro lugar de estas noticias (8 marzo) y la del Dr. Qadrī Ḥāfiẓ Tūqān sobre *Al-naẓ^ca al-^cilmiyya fi al-turāṯ al-^carabī* (19 abril).

* * *

SS. MM. Hāšimíes el rey Ḥusayn I y la reina Dinā de Jordania han hecho una visita oficial a Madrid desde el día 6 al día 11 de junio, que luego se prolongó con carácter privado por las principales capitales andaluzas y Barcelona hasta el día 17. Durante su estancia en nuestra capital la joven real pareja, acogida con las mayores muestras de respeto y simpatía, asistió a las obligadas solemnidades oficiales y visitó los monumentos y las instituciones culturales. Del séquito español de los Soberanos formó parte nuestro Director, don Emilio García Gómez, que los recibió en su visita al nuevo Instituto Hispano-Árabe de Cultura, al que S. M. Ḥusayn I prometió un donativo de libros. La visita ha reforzado con el mayor esplendor las ya tradicionales relaciones de afecto entre la Casa real jordana y España.

* * *

El día 16 de junio se celebró en la gran sala del edificio de las instituciones culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores el 17º aniversario de la muerte de Sir Muḥammad Iqbāl, el poeta nacional del Pakistán. La reunión, que se vió muy concurrida y obtuvo el mayor éxito, estuvo organizada por la Asociación Cultural Hispano-Pakistana, y en ella, tras de unas palabras preliminares del señor Embajador del Pakistán, Dr. Šahīd Suhrawardī, leyó el poeta don Luis Felipe Vivanco unos bellísimos poemas de Iqbāl puestos en verso castellano por él y por su esposa Mª Luisa Gefaell, y el prof. don Emilio García Gómez, de la Real Academia Española, disertó sobre *El pensamiento político de Muḥammad Iqbāl*. Cerró el acto con elocuentes palabras el señor Ministro de Educación Nacional don Joaquín Ruiz-Jiménez, que ocupaba la presidencia.

* * *

Se halla por fin a punto la instalación del nuevo Instituto Hispano-Árabe de Cultura en el edificio destinado a las instituciones culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores (calle Isaac Peral, límite, Madrid). La nueva institución que ha colaborado con el Instituto de Estudios Políticos en su 2º Seminario sobre el mundo árabe, ha celebrado ya algunas reuniones preparatorias y un cocktail a las representaciones diplomáticas de los países árabes y musulmanes, que ha cedido sus locales para la conmemoración de Sir Muḥammad Iqbāl y ha sido honrada con la visita de SS. MM. los Reyes de Jordania, iniciará solemnemente sus actividades en el próximo octubre. La Secretaría General está a cargo de don Francisco Utray, a quien deberá dirigirse toda la correspondencia.

* * *

En el *B. O. del Estado* (7 febrero 1955, p. 772) se ha publicado la convocatoria de los «Premios África» 1955. Seis premios (de 5.000, 3.000, 2.000,

1.500, 1.000 y 500 pesetas) están destinados a colecciones de artículos divulgadores de la acción española en África o estimuladores de las relaciones hispano-africanas. Los artículos deben ir firmados y haber sido publicados o radiados entre 1º diciembre 1954 y 20 noviembre 1955. Un premio de 25.000 pesetas se anuncia para la mejor monografía inédita y de autor español sobre *El movimiento africanista español de la segunda mitad del siglo XIX y las exploraciones españolas en África*. Los originales irán señalados con un lema y el nombre del autor en pliego aparte lacrado. El Jurado se reserva la facultad de declarar desierto el premio o de repartirlo entre varios trabajos. Todos los originales del concurso deberán ser presentados en la Dirección General de Marruecos y Colonias antes del 1º diciembre 1955.

* * *

Para su informe anual sobre investigaciones referentes al Oriente Medio (países árabes, musulmanes no árabes, África del Norte, Sudán, Etiopía, Eritrea e Israel), en cualquier dominio científico y sobre cualquier época, The Middle East Institute (Survey of Research) ruega se comuniquen a sus señas (1761 N Street, N. W. Washington 6, D. C.) cualquier búsqueda o trabajo emprendido: nombre y dirección del investigador, asunto, entidad patrocinadora y fecha de terminación, así como las fuentes y métodos.

* * *

La nueva edición de la *Enciclopedia del Islam* va por el cuarto fascículo del 1er tomo, que en la edición inglesa llega al artículo *aḥdāth* y en la francesa al artículo *Aghlabides*.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 90 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 45 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 70 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia,

datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 100 pesetas. Por suscripción, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 100 pesestas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misione-

ros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 40 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sellheim, Rudolf, *Die klassich-arabischen Sprichwörtersammlungen, insbesondere die des Abū ʿUbaid* (E. G. G.) 242
Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* (Emilio García Gómez) 242
Cerulli, Enrico, *Una nuova collezione de manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana* (Emilio García Gómez) 243
Miles, George C., *Coins of the Spanish Mulūk al-Ṭawā'if* (J. M. de Navascués) 244
Farès, Bishr, *L'art sacré chez un primitif musulman* (Emilio García Gómez). 247

Análisis de revistas: *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* de Argel, XII; *Arabica*, II-1; *Ars Orientalis*, I; *Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas*, XIV; *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVII-1; *Cuadernos de Historia Mundial*, II-2; *The Islamic Quarterly*, II-1; *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1955-1 y 2; *Al-Machriq*, XL-2; *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿilmi al-ʿarabi: Dimišq*, XXX-1 y 2; *Studia Islamica*, III; *Tamuda*, II-2; *Die Welt des Islams*, IV-1 248

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: 70 pesetas año.

Número suelto: 40 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

b — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *ǧ* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — *ʿ* — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a*, *i*, *u*; *ā*, *ī*, *ū*.

diptongos = *ay*, *aw*.

alif maqṣūra = *à*.